Die Gottesidee bei Aristoteles

auf ihren religiösen Charakter untersucht.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der hohen katholisch-theologischen Fakultät

der Universität Strassburg i. E.

eingereicht

von

Alfred Boehm

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

STRASSBURG i. E.
Buchdruckerei C. & J. Goeller, Magdalenengasse 16
1914

Meinen lieben Eltern.

Inhalt.

Seite

Vorwort I

Literaturverzeichnis VII

Einleitung

a) Die verschiedenen Interpretationen der aristotelischen Gotteslehre 1

b) Die historisch-kritische Erforschung der aristotelischen Gotteslehre in der neuesten Zeit 32

Erster Abschnitt

Das aristotelische Gottesproblem in seinem Verhältnis zum Seinsproblem und der Gottesbeweis 36

Zweiter Abschnitt

Das Wesen Gottes 88

Dritter Abschnitt

Gott in seinem Verhältnis zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen . . 104

Schluss 117

Vorwort.

Wenn man von Aristoteles gesagt hat, er habe im Laufe der Geschichte Tausende von Herausgebern, Kommentatoren und Uebersetzern gefunden und eine Myriade von Anhängern und Schülern, und dennoch sei ihm nie das Los beschieden gewesen, richtig verstanden zu werden [1]), so klingt dies wie eine Uebertreibung. Und doch lässt sich mit Recht behaupten, dass „in keiner Zeit, weder im Altertum, noch in der Neuzeit, ja, nicht einmal im Mittelalter eine auch nur annähernde Einheit in der Auslegung wesentlicher Punkte des aristotelischen Lehrgebäudes“ bestand [2]). Stöckl hat sicherlich einen Hauptgrund für diese merkwürdige Erscheinung namhaft gemacht, wenn er meint, dass „die Resultate, die man in der Interpretation der aristotelischen Lehrsätze gewinnt, vielfach, ja wohl zumeist von der Weltanschauung abhängig sind, die

[1]) „Perhaps of all ancient philosophers the one who is the most famous, and who has attracted the greatest multitude of editors, is the one who has been least appreciated and most glaringly misunderstood . . . . . He has had editors, commentators and translators by the thousand — followers and disciples by the myriad . . . . Every vicissitude of fortune has overtaken him, except that of being understood.“ Thomas Webb, The true Aristotle in: Hermathena, Vol. II. (1876), p. 481—504.

[2]) Konrad Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes (1893), Vorrede p. IV.

man an die Erklärung der letzteren bereits heranbringt“ [1]). Nur so jedenfalls lässt es sich erklären, wie es möglich ist, dass unter den neueren Aristoteleserklärern die einen der Ansicht sind, dass die wahre Lehre des Aristoteles in den Kommentaren des hl. Thomas von Aquin ihren getreuesten Ausdruck gefunden, während andere beim Stagiriten Lehren finden wollen, die an Hegelsche Theorien mehr oder weniger stark anklingen. Die einen versichern, man habe „nicht an Thomas gedacht, wenn man den Sohn des Mazedoniers als den grössten Schüler des Aristoteles bezeichnete“ [2]), und schätzen sich glücklich, beim Gange durch die Dunkelheiten der aristotelischen Lehre einen solchen Führer gefunden zu haben [3]), weil doch „niemand so richtig wie der Aquinate den Geist und die Ideen des aristotelischen Systems im ganzen und im einzelnen erfasst“ [4]) habe. Auf der andern Seite

[1]) Albert Stöckl, Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Aristoteles in: Der Katholik, 64. Jahrg. (1884), 2. H., p. 595. — Vgl. Id. Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas. Ibid. p. 1—30 u. 113—134.

[2]) Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός (1867), p. 229.

[3]) So Gratry: „Wir wollen vorerst nicht an die Texte gehen; wir wollen den Aristoteles nehmen, wie ihn der hl. Thomas erklärt, ein nicht minder gewaltiges, aber weit klareres Genie denn Aristoteles. Es ist ein Glück, einen solchen Führer zu finden.“ Gratry, Ueber die Erkenntnis Gottes, übersetzt von Pfahler (1858), p. 102.

[4]) E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele (1901). Vorrede, p. XVII. — Vgl. Glossner, Zu de Wulf, Introduction in: Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol., XIX, 155: „Der hl. Thomas ist fraglos in den Zusammenhang der aristotelischen Schriften tiefer eingedrungen als seine philologischen und von philosophischen Vorurteilen eingenommenen modernen Erklärer, was entschieden gerade von Zeller gilt.“

wird Hegel, dem „Aristoteles der Neuzeit", der Ruhm zuerkannt, auf den grössten Denker unter den griechischen Philosophen die Aufmerksamkeit gelenkt [1]) und ihn vor den Misshandlungen seitens früherer Philosophen in Schutz genommen zu haben. Wo die einen wähnen, mit dem Hinweis auf Thomas von Aquin der Aristotelesinterpretation „neue Hilfsquellen eröffnet" [2]) zu haben und die Annäherung an die Auffassung des Aquinaten für besonders gewinnbringend ansehen [3]), beklagen andere, dass damit „jedem wesentlichen und wirklichen Fortschritte im Verständnisse des griechischen Philosophen Aussicht und Wege versperrt" [4]) seien. Dass gerade bei der Gotteslehre, dem Brennpunkt jeder Weltanschauung, das diametrale Auseinandergehen der Ansichten zu erwarten ist, liegt auf der Hand. Es findet seinen schärfsten Ausdruck da, wo die aristotelische Gotteslehre zu dem Christentum in Parallele gebracht wird. Während Eucken behauptet, dass „alle Vertiefung der historischen Forschung den Widerspruch des Aristotelismus mit dem Christentum immer klarer herausstellen" [5]) müsse, und Brieger-Wasservogel, dass „der aristotelische Gottesbegriff mit

[1]) Franz Biese, Die Philosophie des Aristoteles (1835), Bd. I, p. XLV.

[2]) E. Rolfes, Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre in: Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., XI. (1897), p. 131.

[3]) Kiefl, Franz Brentanos Aristoteles in: Liter. Beilage der „Köln. Volkszeitg.", Jahrg. 53 (1912), p. 102: „...der wichtigste Gewinn ist, dass sein (Brentanos) dabei erzieltes Resultat sich in allen wesentlichen Punkten gegen die modernen Entstellungen wendet und an die Grundauffassung des Thomas von Aquin annähert."

[4]) Friedr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnislehre des Aristoteles (1870), p. 307.

[5]) Rudolf Eucken, Der Neuthomismus und die neuere Wissenschaft in: Philos. Monatshefte, Bd. XXIV, p. 579.

dem christlichen nicht das geringste gemein" habe [1]), macht Rolfes für ein solches Ergebnis bei den modernen Aristoteleserklärern ausdrücklich ihre „Stellung zum positiven Christentum" verantwortlich [2]). Und wenn wir Kiefl glauben dürfen, so hätte sogar „die neuere Aristoteleskritik geflissentlich darauf hingearbeitet, die Kluft zwischen Aristoteles und dem Christentum möglichst zu vertiefen, um so den Nachweis zu erbringen, dass das kirchliche Dogmengebäude über einen Abgrund gespannt sei" [3]).

Warum nun aber bei einer historisch-kritischen Untersuchung der aristotelischen Gottesidee das Christentum notwendigerweise in solchem Masse engagiert wäre, ist nicht recht einleuchtend. Oder sollte etwa das kirchliche Dogmengebäude ins Wanken kommen, wenn sich ergäbe, dass die katholische Kirche „zur spekulativen Unterbauung ihres Dogmas" von aristotelischen Gedanken einen etwas freieren Gebrauch gemacht hat, als es eine moderne historische Forschung, die auf eine möglichst getreue Wiedergabe der ursprünglichen aristotelischen Lehre abzielt, für zulässig erachtet? Es hat übrigens eine Zeit gegeben, wo man, und zwar nicht ohne Grund, in der aristotelischen Lehre eine Gefährdung des christlichen Dogmas erblickte: „non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis" [4]). Keineswegs soll aber

[1]) Brieger-Wasservogel, Plato und Aristoteles (1905), p. 181. — Vgl. Ch. Huit, „Les Arabes et l'Aristotélisme in: Annales de Philos. chrétienne, XXI (1889—90), p. 379: „Il est donc certain que les dogmes essentiels de l'aristotélisme cadrent mal avec la philosophie chrétienne."

[2]) Rolfes, l. c. p. 130.

[3]) Kiefl, l. c. p. 101.

[4]) Absalon, Abt von St. Viktor, zit. bei Mandonnet, Siger de Brabant, p. 16, Anm. 2. — Vgl. zu dieser Frage die trefflichen Ausführungen bei P. Mandonnet.

damit solchen Interpreten ein Vorzug eingeräumt werden, deren Auslegung des Stagiriten durch irgend ein modernes philosophisches System bestimmt erscheint. Vielmehr möchten wir aus dem unleugbaren Einfluss, den die verschiedensten Weltanschauungen auf die Auslegung des grossen Meisters gewinnen konnten, die methodische Forderung ableiten, an die Quelle selbst zu gehen und des Aristoteles Lehre in ihrer ursprünglichen und wahrhaften Gestalt aus seinen eigenen Schriften zu entnehmen. Ein einleitender Ueberblick über die Schicksale der Aristotelesinterpretation bis auf unsere Tage wird dieses Verfahren als das allein den Anforderungen einer historischen Untersuchung entsprechende erscheinen lassen. Der Hauptteil unserer Darlegung ist der Frage gewidmet, ob die Gottesidee bei Aristoteles, so wie sie sich aus seinem literarischen Nachlass rekonstruieren lässt, jene Momente aufweist, die für ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und Mensch unerlässliches Erfordernis sind. M. a. W.: Ist der aristotelische Gott ein solcher, der praktisch oder poietisch in die Welt eingreift, der als allwissender Gott mit weiser Vorsehung die Lebensschicksale der Menschen lenkt und leitet und so das letzte Ziel und Ende der heilsbedürftigen Menschheit bildet?

Um einen möglichst objektiven Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Fragen zu gewinnen, werden wir unserer Untersuchung eine Darstellung der aristotelischen Seinslehre vorausschicken und dabei jene Fäden aufzudecken suchen, die zur Gottesidee hinüberleiten. Dabei muss sich herausstellen, unter welchem Gesichtspunkt der Stagirite die Frage nach der Existenz einer Gottheit aufgeworfen hat, was zur richtigen Würdigung des aristotelischen Gottesbeweises

nicht ohne Bedeutung ist. Der Gottesbeweis selbst liefert uns die erforderlichen Anhaltspunkte zur Wertung jener Bestimmungen, womit Aristoteles das Wesen Gottes näher zu präzisieren sucht. Damit ist endlich auch eine Grundlage gewonnen für die Beantwortung der Frage, ob und in welchem Sinne Aristoteles das Verhältnis Gottes zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen gemacht hat.

Ich danke an dieser Stelle dem Herrn Universitätsprofessor P. Mandonnet O. Pr. (Freiburg i. d. Schweiz), der mir durch den Hinweis auf den weitgehenden Unterschied in der Behandlung der Gotteslehre durch Aristoteles und seinen grossen Interpreten Thomas von Aquin die ersten Anregungen zu vorliegender Arbeit gab. Mein innigster Dank gebührt weiterhin dem Herrn Universitätsprofessor Dr. Lang (Strassburg), der mich in das Studium der Philosophie einführte und bei Ausarbeitung dieser Schrift mir als wohlwollender Berater zur Seite stand.

Strassburg, Ostern 1914.

Literaturverzeichnis.

Franz Biese, Die Philosophie d. Aristoteles, 2 Bde., Berlin 1835—42.

Philippus Bloch, De notione Dei, qualis e totius systematis connexu Aristoteli enascatur, Vratislaviae 1865.

Christ. Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte d. griech.-röm. Philosophie, III 1, Berlin 1860.

Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbes. seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, mit einer Beilage: Von dem Wirken, insbes. dem schöpferischen Wirken des aristotelischen Gottes, Mainz 1867.

Ders., Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911, bedeutend erweiterte 2. Auflage seiner früher erschien. Abhandlung: „Ueber den Kreatianismus des Aristoteles" in: Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften zu Wien, I. Bd., 1. Heft, Jahrg. 1882.

Ders., Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Eduard Zeller, Leipzig 1911.

Ders., Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911.

Brieger-Wasservogel, Plato und Aristoteles, 1905.

Anton Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus, München 1878.

Ders., Metakritische Gänge betr. Aristoteles u. Hegel, München 1887.

Ders., Hegels Lehre vom Widerspruch, Missverständnissen gegenüber verteidigt, Dillingen 1884.

E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I. Bd., Berlin 1906.

H. Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, Lille 1907.

Hermann Diels, Ueber das physikal. System des Straton in: Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1893.

Konrad Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893.

Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, Berlin 1894 [4].

Rudolf Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, Berlin 1872.

Ders., Der Neuthomismus und die neuere Wissenschaft in: Philos. Monatshefte, Bd. XXIV, 1888.

Kuno Fischer, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1908.

Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Roschd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

Joh. Karl Glaser, Die Metaphysik des Aristoteles nach Komposition, Inhalt und Methode, Berlin 1841.

Michael Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in: Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol., II. (1888).

Ders., Zu De Wulfs Introduction. Ibid. XIX. (1905).

Ders., Die Lehre des Aristoteles über das Verhältnis Gottes zur Welt in: Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., VIII (1894).

Goetz, Der aristotelische Gottesbegriff mit Beziehung auf die christl. Gottesidee, 1871.

Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, III, Leipzig 1909 [1 u. 2].

Gratry, Ueber die Erkenntnis Gottes, übers. v. Pfahler, Regensburg 1858.

Aron Günsz, Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt, Berlin 1886.

Eduard von Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I, Leipzig 1899.

Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgeg. von Michelet, II. Bd., Berlin 1833; Hegels Werke, Bd. XIV.

M. Horten, Die Metaphysik Avicennas, übers. u. erläutert, Halle 1907.

Charles Huit, Les Arabes et l'aristotélisme in: Annales de Philos. chrétienne, XXI. (1889–90).

Dan. Jacoby, De Leibnitii studiis Aristotelicis, Berolini 1867.

Charles Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, Paris 1888.

Ders., La philosophie de St. Thomas d'Aquin, 2 vol., Paris 1858.

Friedr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnislehre des Aristoteles, Leipzig 1870.

Kappes, Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις, Bonn 1887.

Nikolaus Kaufmann, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart, Paderborn 1893 [2].

Franz Xav. Kiefl, Franz Brentanos Aristoteles in: Liter. Beilage der „Köln. Volksztg.", Jahrg. 53 (1912). Nr. 14.

Knauer, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie.

Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, I, Göttingen 1840.

Hans Kurfess, Zur Geschichte der Erklärung der aristotel. Lehre vom sogen. νοῦς ποιητικός und παθητικός, Tübingen 1911.

Kym, Metaphysische Untersuchungen, München 1875.

Ders., Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum, Zürich 1862.

Albert Lang, Das Kausalproblem, I, Köln 1904.

Friedr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, I, Leipzig 1902 [7] (ed. Cohen).

Lecoultre, La doctrine de Dieu chez Aristote et Thomas d'Aquin, Lausanne 1877.

Pierre Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle, I[re] partie, Louvain 1911 [2].

Gallus Manser, Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës in: Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol., XXIV (1910).

Ders., Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroës in: Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol., XXIII (1908).

Hans Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles, Bonn 1909.

Ignaz Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss, 1887.

Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, 1859.
Paul Natorp, Thema und Disposition der aristotel. Metaphysik in: Philos. Monatshefte, Bd. XXIV (1888).
Ders., Aristoteles und die Eleaten. Ibid. XXVI (1890).
David Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, 2 Bde., Berlin 1907.
Newcomb, Populäre Astronomie, 1892 [2].
Clodius Piat, Aristote, Paris 1903.
Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d' Aristote, 2 vol. Paris 1837—46.
C. M. Rechenberg, Entwicklung des Gottesbegriffs in der griech. Philosophie, Leipzig 1872.
E. Reinhold, Aristotelis theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, p. I u. II, 1847.
Reinoehl, Darstellung des aristotelischen Gottesbegriffs, Jena 1854.
Ernest Renan, Averroës et l'averroïsme, Paris 1866 [3].
Charles Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, Paris 1901.
Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, II, Tübingen 1910, 5 u. 6.
Eugen Rolfes, Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre in: Jahrb. u. f. Philos. spek. Theologie, XI (1897).
Ders., Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892.
Ders., Des Aristoteles Schrift über die Seele, Bonn 1901.
Ders., Ein Beitrag zur Würdigung der aristotelischen Gotteslehre in: Der Katholik, 64. Jahrg., 2 (1884).
Rondelet, Exposition critique de la morale d'Aristote, Paris 1847.
Albert Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles, 4 Bde., Tübingen 1848.
Ders., Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart 1905 [16].
Sertillanges, St. Thomas d'Aquin, 2 vol., Paris 1910.
Hermann Siebeck, Die Lehre des Aristoteles vom Leben und der Beseelung des Universums in: Zeitschrift f. Philos., Jahrg. 60.
Ders., Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker in: Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 1888.

Ders., Aristoteles in: Fromanns Klassiker der Philosophie, Stuttgart 1902 [2].

Jules Simon, De Deo Aristotelis, Parisiis 1839.

Ders., Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840.

Ders., Histoire de l'école d'Alexandrie, 2 vol., Paris 1845.

Albert Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1864.

Ders., Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas in: Der Katholik, 64. Jahrg., (1884).

Ders., Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Aristoteles. (Ibid.)

Strümpell, Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, Leipzig 1854.

Salv. Talamo, L' Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia, Siena 1881 [3].

Adolf Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, 1826.

Ders., Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc.... und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles im Rhein. Museum, II. Jahrg., 4. Heft (1828).

Ders., Commentarium in Aristotelis de anima.

Ders., Beiträge zur Philosophie, 2. Bd., Berlin 1855.

Friedr. Ueberweg, Das aristotelische, kantische und Herbartsche Moralprinzip in: Die Welt- und Lebensanschauung Friedr. Ueberwegs in seinen ges. philos. krit. Abhandlungen von Moritz Brasch.

Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Paris 1846 ff.

Thomas Webb, The true Aristotle in: Hermathena, Vol. II, Dublin 1676.

Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien, Genève 1909.

Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, I, Braunschweig 1907.

Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1912 [6].

Ders., Geschichte der antiken Philosophie, München 1912 [3] (herausg. von Bonhöffer).

Ders., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, 1911 [5].

Wolf, Geschichte der Astronomie, 1877.

De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, 1905 [2].

Max Wundt, Der Intellektualismus in der griech. Ethik, 1907.

Wilhelm Wundt, Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, Stuttgart 1910. (2. umgearb. Aufl. seiner früheren Schrift: Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip.)

Karl Zell, Das Verhältnis der aristotelischen Philos. zur Religion, 1863.

Ders., Aristoteles in seinem Verhältnis zur griechischen Volksreligion in: Ferienschriften, Neue Folge, I, Heidelberg 1857.

Ders., De Aristotele patriarum religionum aestimatore in: Opusc. acad., Friburgi 1857.

Eduard Zeller, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1901 [6].

Ders., Geschichte der Philosophie der Griechen, II, 2: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Leipzig 1879 [3], vgl. auch 2. Aufl.

Ders., Vorträge u. Abhandlungen, I. u. III.: Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt (1884).

Ders., „Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ in: Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1882, Bd. XLIX, abgedruckt in den „Kleinen Schriften“ von Ed. Zeller, herausgeg. von Otto Leuze, I. Bd. Berlin 1910.

Aristotelis opera omnia edidit Academia regia Borussica (Bekker), 5 Bde., Berlin 1831—70.

Kommentare von Schwegler, Barthélemy-St. Hilaire.

Uebersetzungen: Prantl, Lasson.

Einleitung.

a) Die verschiedenen Interpretationen der aristotelischen Gotteslehre.

Bekanntlich hat bald nach dem Tode des Aristoteles die peripatetische Schule eine mehr praktische Richtung eingeschlagen, ohne aber darum gleich die metaphysischen Probleme aus den Augen zu lassen. Schon Theophrast [1]), nach Aristoteles der erste Vorsteher der Schule im Lykeion, hat Fragen aufgeworfen, die mehr diesen praktischen Charakter tragen, und die er offenbar in den Schriften des Meisters nicht genügend berücksichtigt fand [2]). In dem uns

[1]) Gomperz, Griechische Denker, III (1909 1 u. 2), p. 360 ff: „Fast jedesmal, wenn er eine Hauptdoktrin seines Lehrers ins Auge fasst, spricht er auch Bedenken und Einwendungen in reicher Fülle aus.“ (p. 364.) „Vielleicht hat Theophrasts Welttheorie die Wirksamkeit des ‚Ersten Bewegers‘ ignoriert oder wenig betont; das können uns die Schwierigkeiten vermuten lassen, die er in der aristotelischen Lehre vom Ursprung der kosmischen Bewegungen gefunden hat.“ (p. 385.)

[2]) Krische, Forschungen auf dem Gebiet der alten Philosophie, I. (1840), p. 342: „Stand aber Theophrast, durch den dann sein Nachfolger auf dieser Bahn festgehalten sein muss, davon ab, seine Theologik den Untersuchungen einer ersten Philosophie zu überweisen, ohne jedoch die Wissenschaft des ‚Seienden‘ als solchen ihrer Priorität zu berauben, so gewahren wir hierin die eigentümliche Richtung der Peripatetik, die dadurch, dass Theophrast seinem Lehrer an spekulativer Tiefe in der Metaphysik weit nachgestanden und mehr

von ihm erhaltenen Bruchstück sind die dank der damals üblichen aporetischen Methode ausdrücklich formulierten Schwierigkeiten hauptsächlich solche, die in den aristotelischen Bestimmungen über die Zweckmässigkeit der Natur und über das Verhältnis des ersten Bewegenden zur Welt enthalten waren. Gott war einerseits als reine Form von der Welt getrennt, überweltlich, und doch war er dann wieder als die erstbewegende Kraft innerweltlich [1]). Nun wissen wir zwar nicht genau, wie er diese Aporien löste [2]), es scheint aber nicht, dass er mit einem selbständigen Lösungsversuch über die Lehre des Meisters hinausging. Es wurde indes dieses Bestreben der Aussöhnung der Immanenz und Transzendenz Gottes zum Hauptproblem der Folgezeit. Mit dieser Lehre in naher Beziehung stand die aristotelische Theorie von dem doppelten νοῦς (ποιητικός und παθητικός). Ist der νοῦς ποιητικός, das höhere Denkprinzip beim Menschen, immanent oder transzendent? Auch hier hatte der Meister der Schule der Schwierigkeiten und Dunkelheiten genug übrig gelassen. Mit absoluter Sicherheit

das empirische Wissen begünstigt habe, erklärt, indes unseres Erachtens nur dadurch gerechfertigt werden kann, dass das metaphysische Werk des Aristoteles in seiner frühesten Gestalt kein Vorbild für gleichartige Untersuchungen abgab."

[1]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1912 [6]), p. 148.

[2]) Brandis, Handbuch, III, 1, p. 343 ff.: „Sehr möglich, dass Theophrast in einer Weise sich darüber (über das Wesen Gottes) aussprach, woraus man glaubte folgern zu können, er habe die Gottheit für nichts anderes als für die durch die Welt verbreitete Naturkraft gehalten; hatte er ja, nachdem er ausführlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt gegen die Annahme ihres zeitlichen Ursprungs verteidigt, die Welt für beseelt und darum für göttlich oder vielmehr, weil sie göttlich sei, für beseelt erklärt."

lässt es sich auch da nicht feststellen, wie Theophrast zu dieser Frage Stellung nahm; er scheint aber eher für die Immanenz des νοῦς ποιητικός eingetreten zu sein [1]).

Eudemus, der noch weniger als Theophrast von seinem Lehrer sich entfernte und als sein treuester Schüler bezeichnet wurde [2]), hat nun doch in der Ethik die streng intellektualistische Lehre des Meisters mit theologischen Erwägungen vermengt, die ihr mehr einen mystischen Charakter geben. Er führt nicht nur die Anlage zur Tugend auf die Gottheit zurück, sondern auch die Tugend selber, insofern allem vernünftigen menschlichen Handeln und Denken die Vernunft selbst vorangehen muss, und diese kann nur von Gott stammen [3]). Diese Auffassung sollte in der Geschichte der griechischen Ethik in der Folgezeit nicht ohne Einfluss bleiben, in der peripatetischen Schule aber fasste sie vorerst keinen festen Boden.

Eine besonders interessante Erscheinung in der Geschichte der Aristotelesinterpretation ist Straton aus Lampsakus, welcher als Nachfolger Theophrasts der peripatetischen Schule in Athen vorstand [4]). Wir ersehen daraus, wie weit sich eine Abweichung von den Lehren des Aristoteles mit der Zugehörigkeit zu seiner Schule vertrug. „Straton gehört ~~zu~~ den Peripatetikern, welche, angeregt von dem immer schärfer sich ausprägenden Realismus des alexandrinischen Zeit-

[1]) Windelband, l. c. p. 148; Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. p. 5. Vgl. Rohde, Psyche (Tübingen 1910 [5 u. 6]), II., 309, Anm. 2.

[2]) Brandis, l. c. p. 215 ff; Brentano, l. c. p. 5.

[3]) Wundt, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik (1907), p. 74 f., Rohde, l. c. II., 309, Anm. 2; Gott als letztes Prinzip des Denkens s. auch Kampe, l. c. 283, Anm. 4.

[4]) Zeller, Grundriss (1901 [6]), p. 199.

alters, das aristotelische System seiner transzendenten Anschauungen zu entkleiden und auf eine lediglich empirische Grundlage zu stellen versuchen [1])." So ersetzte er die geistige ausserweltliche Ursache durch eine immanente Naturnotwendigkeit. „Die Natur war ihm die unbewusst schaffende Kraft, die alles hervorbrachte, die Schwerkraft, der letzte Grund des Seins und Wirkens [2])." In der Seelenlehre leugnete er einen Unterschied zwischen Vernunft und niederer Vorstellungstätigkeit, so dass Lange von seiner Lehre sagen kann, sie unterscheide sich kaum von einer rein materialistischen [3]). Sei es nun, dass er die Gottheit mit der Natur identifizierte, sei es, dass er nur zur Erklärung der Natur der Gottheit nicht zu bedürfen glaubte [4]), immer bleibt, dass er sich in diesem Punkte von Aristoteles bedeutend entfernt.

Wenn die aristotelische Schule in ihrer Fortentwicklung die Gottheit mehr und mehr als ausschliesslich immanent fasste und so der Gotteslehre einen naturalistisch monistischen Charakter gab, der dem

---

[1]) Diels, Ueber das physikalische System des Straton in: Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1893), p. 111 f.

[2]) Diels, l. c. p. 112; vgl. Siebeck, Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker in: Untersuchungen zur Philos. der Griechen, (1888), p. 225: „Straton hob nicht nur den ausserweltlichen göttlichen Beweger als Ursache der Bewegung auf, indem er die letztere als die mit dem Stoffe als solchem verbundene Kraft setzte, sondern er wollte dieses immanente Prinzip der Bewegung nicht einmal von einer Beseelung der Welt herleiten; sein letztes Prinzip ist die ohne Bewusstsein und Intelligenz wirkende Naturnotwendigkeit."

[3]) Lange, Geschichte des Materialismus, I., (1902[7]), p. 71.

[4]) Windelband, l. c. p. 148 f.

metaphysischen Monismus der stoischen Schule einen willkommenen Anknüpfungspunkt bot, so war es vornehmlich die aristotelische Lehre von dem αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, welche dieser Weiterbildung zugrunde lag [1]). Die Auffassung des Universums als eines lebendigen, beseelten Wesens konnte die Annahme nahelagen, als sei darin dem unbewegten göttlichen Beweger eine ähnliche Rolle zugeteilt wie der Seele im Menschen. Ein typisches Beispiel für die allmähliche Umgestaltung der aristotelischen Lehre bildet das fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Werk „Περὶ κόσμου". Zeller hat als eigentlichen Zweck dieser Schrift die Absicht erkannt, „den aristotelischen Theismus mit dem stoischen Pantheismus durch die Annahme zu verknüpfen, dass Gott zwar seinem Wesen nach ausser der Welt und viel zu erhaben sei, um sich mit dem Einzelnen in ihr zu beschäftigen, dass er dagegen das Ganze mit seiner Kraft und Wirkung erfülle und insofern jene Prädikate, welche die Stoiker ihm beizulegen pflegten, ihm im wesentlichen zukommen [2])."

Die Nachwirkung dieser naturalistisch-pantheistischen Auffassung der Gotteslehre zeigte sich noch bei den späteren Peripatetikern im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. welche es sich, im Gegensatz zu den früheren, fast ausschliesslich zur Aufgabe setzten, die Werke des Stagiriten zu interpretieren und zu verteidigen. So sehr sie sich aber auch bemühten, die Lehre des Meisters in ihrer wahren Gestalt zur Darstellung zu bringen, so wenig trugen sie Bedenken, dieselbe weiterzuentwickeln und auszubilden, wo sie ihnen ergänzungsbedürftig erschien. Dies lässt sich beim berühmtesten der Kommentatoren, dem Exegeten κατ' ἐξοχήν, bei

[1]) Vgl. Siebeck.

[2]) Zeller, Grundriss, p. 253; Windelband, Handbuch, p. 196.

Alexander von Aphrodisias erkennen. Die Frage, welche die aristotelische Nuslehre offen liess, wie der νοῦς ποιητικός, der scheinbar für sich existierend gedacht war, neben dem νοῦς ὑλικός bestehen und auf den ersteren einwirken könne, führte ihn dazu, den tätigen Nus mit der Gottheit selbst zu identifizieren [1]). Der menschliche Geist bedarf also der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes zu seiner Betätigung. Damit war der Zwiespalt zwischen den zwei νοῦς behoben, der scheinbare Dualismus des Geistes in einen Monismus verwandelt [2]). Obwohl sich Alexander mit dieser Auffassung von Aristoteles entfernte [3]), so trug er sie doch nicht als seine persönliche, sondern als die des Stagiriten vor, ein Verfahren, das auf die Aristotelesinterpretation in der Folgezeit nicht ohne Einfluss blieb [4]).

Von weit grösserer Tragweite war aber die Umgestaltung, die der aristotelischen Gotteslehre inner-

---

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, p. 7: „Alexander deutet nun wirklich die Lehre des Aristoteles dahin, dass der νοῦς ποιητικός eine von dem Wesen des Menschen getrennte, auf ihn einwirkende rein geistige Substanz, der erste Grund der Dinge, die göttliche Intelligenz selber sei."

[2]) Günsz, Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt, p. 7: „In seinen Lehren über das Verhältnis Gottes zur Welt, sowie über den νοῦς weht ein streng rationalistischer Zug, alles Mystische und Unklare wird sorgsam vermieden und eine Weltanschauung, frei von jeder Dunkelheit und Verschwommenheit, zur Geltung gebracht."

[3]) Günsz, ibid., p. 15: „Die von Alexander versuchte Erklärung der aristotel. Nuslehre entspricht — trotz aller Vorzüge, die sie auszeichnen — schwerlich dem Sinne ihres Lehrers."

[4]) Vgl. Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I. 588.

halb der neuplatonischen Schule widerfuhr. Der Versuch Plotins, „alle Hauptlehren der griechischen und hellenistischen Philosophie unter dem religiösen Grundprinzip zu systematisieren," musste dazu führen, den metaphysischen Grundproblemen einen religiösen Charakter zu geben. Der Gegensatz von Geist und Materie, von Einheit und Vielheit, von reinem Sein und mannigfaltiger Erscheinung übertrug sich mit seiner ganzen Schroffheit auf das Verhältnis von Gott und Welt. Das vollkommenste Wesen, die Gottheit, konnte nur vollkommenste Einheit sein, allem Denken und Sein vorangehend, absolut transzendent, ohne jede Bestimmung, das Unaussprechliche, Unfassbare. Das religiöse Bedürfnis jener Zeit aber, welches sich auf philosophischem Gebiete in einem Streben nach dem rein Intelligiblen, Uebersinnlichen äusserte, glaubte nur durch die Annahme einer langen Reihe von Mittelwesen die Beziehung zur höchsten, weltentrückten Gottheit herstellen zu können. Diese Zwischenwesen dachte man sich als ein „Stufenreich abnehmender Vollkommenheit, das aus dem vollkommensten Wesen hervorgeht und in dem unvollkommensten, d. h. der Sinnenwelt endet, mit dem Streben der Rückkehr zu seinem Ursprung [1])".

Für die Aristotelesinterpretation kommt nur die letzte Entwicklungsphase der neuplatonischen Spekulation in Betracht, die in Athen ihren Hauptsitz hatte und in Proklus ihren bedeutendsten Vertreter fand [2]).

[1]) Fischer, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie (1908 [6]), p. 33.

[2]) Das philosophische System des Proklus ist für uns auch darum von besonderer Wichtigkeit, weil es „das Vehikel war, durch welches der Neuplatonismus dem Mittelalter überliefert wurde". Vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philos., II., 1, p. 511.

Dieselbe weist nicht mehr in demselben Masse wie die alexandrinische und syrische Schule selbständige Verarbeitung philosophischer Ideen auf, sondern ging fast ganz auf in dem Kommentieren der Schriften des Platon und des Aristoteles. Dabei machten sich auch bei Proklus die Grundgedanken der alexandrinischen Schule geltend.

Bei der aristotelischen Bestimmung des Wesens Gottes als der νόησις νοήσεως konnte Proklus nicht haltmachen. Denn die Denktätigkeit galt dem Neuplatoniker als eine Vielheit, auch wenn, wie beim aristotelischen Gott, Denken und Sein als identisch zusammenfielen. Der Geist (νοῦς) war ihm nicht das Höchste, sondern nur dessen Produkt, allerdings das vollkommenste. Die höchste Gottheit, das schlechthin Eine, musste über dem Geist liegen. Mit dem Wortlaut aristotelischer Texte liess sich nun aber eine solche Auffassung nicht vereinbaren; weit mehr Anknüpfungspunkte bot die platonische Ideenlehre. Es war ein apriorischer Grundsatz der neuplatonischen Schule, dass Platon und Aristoteles in allen wesentlichen Punkten übereinstimmten. Wo sich zwischen beiden Widersprüche zeigten, müsse man den buchstäblichen Sinn verlassen und in die Tiefen des Gedankens hinabsteigen [1]).

Leichter war es, in dem aristotelischen Lehrsystem Anknüpfungspunkte für die neuplatonische Lehre von dem Streben der Welt nach Gott und von der vermittelnden Rolle von Zwischenwesen vorzufinden. Die das ganze Universum erfüllende Zielstrebigkeit, nach deren Ursprung Aristoteles nicht weiter geforscht, und

[1]) Vgl. Simplicius, In categ., pars V, zitiert bei Vacherot: Histoire critique de l'école d'Alexandrie, II., (1846 ff.) p. 397.

seine Lehre von Sphärengeistern, über deren Verhältnis zum ersten Beweger er sich nicht näher geäussert hatte, liessen den neuplatonischen Theorien freien Spielraum [1]).

Bis zu welchem Grade es gelang, aristotelische Ideen mit neuplatonischen Gedanken bis zur Unkenntlichkeit zu vermengen, zeigt die Tatsache, dass der „Liber de Causis", der im Grunde nur neuplatonische Gedanken der στοιχείωσις θεολογική des Proklus wiedergibt, bis auf Thomas von Aquin als aristotelische Schrift angesehen wurde [2]). Mit Recht hat deshalb Kuno Fischer festgestellt, dass in der neuplatonischen Schule der geschichtliche Sinn und die geschichtliche Kritik abhanden gekommen sind [3]).

Von der alexandrinischen Schule gelangten die aristotelischen Schriften zugleich mit den neuplatonischen Kommentaren durch die Vermittlung christlicher Syrer zu den Arabern. Die Tendenz letzterer ging nun hauptsächlich dahin, die peripatetische Philosophie mit den Grundgedanken des Islam in Einklang zu bringen. Dabei galt auch ihnen eine freie Auslegung nach Art der neuplatonischen als ein Eindringen

---

[1]) Schon Proklus vermisste bei Aristoteles eine nähere Begründung des Strebens des Universums nach der Gottheit: εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτόν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν; s. Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles, IV. Bd., p. 264. Hieraus ist klar ersichtlich, wie der Neuplatoniker schon durch seine Fragestellung über Aristoteles hinausging; nirgends scheint der Stagirite Anlass zu nehmen, auf obige Frage einzugehen.

[2]) Vgl. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", bekannt unter dem Namen „Liber de Causis" (1882).

[3]) l. c. p. 35.

in die Tiefe aristotelischer Gedanken [1]). Ein Widerspruch zwischen Philosophie und Koranlehre war von vornherein ausgeschlossen [2]). Ein solcher Grundsatz musste sich naturgemäss besonders bei solchen Lehren geltend machen, über die Aristoteles nicht mit der erwünschten Klarheit und Bestimmtheit sich geäussert hatte. Und das gilt vor allem von der Gotteslehre. Das Hineintragen heterogener Momente in deren Interpretation möge bei Avicenna klargelegt werden, der nach dem Urteil Ed. von Hartmanns „den Höhepunkt des aristotelischen Einflusses in der arabischen Restauration des Neuplatonismus“ darstellt [3]). Es war eine grundlegende Lehre des Islam, dass Gott der Schöpfer des Universums sei, und dass alles Ausser-

[1]) Vgl. Horten, Die Metaphysik Avicennas, übersetzt und erläutert, p. 577.

[2]) Vgl. Manser, Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës, p. 405: „Avicenna . . . . beteuert, dass zwischen Koran und Philosophie kein Widerspruch ist, verweist es jenen Philosophen bitter, die den Glauben verliessen . . .“

[3]) v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I, p. 221. Zur Methode des Avicenna vgl. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, p. 79: „Dans les questions qui touchent de près ou de loin au dogme et à la morale, il penche habituellement vers la solution qui se concilie le plus aisément avec l'orthodoxie musulmane. S'il admet l'éternité du monde, il la subordonne à l'éternelle action du Créateur. S'il professe que l'intelligence infinie n'a que des idées générales qui lui représentent seulement l'ensemble de l'univers, il se garde bien d'abuser de ce principe, et il imagine mille détours afin de ne pas dérober, à Dieu la connaissance des choses particulières.“ Vgl. Jourdain, La philosophie de S. Thomas d'Aquin I, p. 26: „Comme philosophe, Avicenne, ainsi que tous les Arabes, fait profession de suivre Aristote; mais il le fait avec liberté, et en exposant la doctrine péripatéticienne, il l'étend, la développe et la renouvelle.“

göttliche ihm, dem einzigen notwendig Seienden, seine Existenz verdanke. Zugleich war aber nach koranischer Theologie die Einheit das Hauptmerkmal der Gottheit. Dem philosophierenden korangläubigen Araber kam es nun darauf an, beide Momente miteinander widerspruchslos zu verbinden. Die Lehre der Neuplatoniker, wonach das Weltall mit Naturnotwendigkeit aus der Gottheit hervorging, stand im Widerspruch mit der arabischen Auffassung Gottes als des allmächtigen Weltenlenkers. Darum fasste Avicenna das Denken nicht als ein Produkt der Gottheit, wie die Neuplatoniker, sondern als Tätigkeit Gottes und näherte sich damit der ursprünglichen aristotelischen Lehre. Er ging aber über dieselbe hinaus, indem er aus der Denktätigkeit Gottes das Weltall hervorgehen liess. Für die nähere Erklärung dieses Vorganges, der die Einheit Gottes zu gefährden schien, bot die neuplatonische Lehre von der Emanation eines Stufenreiches immer weiter vom Zentrum sich entfernender Ordnungen aus dem Urprinzip eine befriedigende Lösung [1]). Avicenna dachte sich den Emanationsprozess ungefähr folgendermassen: Indem Gott sich selbst denkt, emaniert er die erste Intelligenz. Diese trägt das Prinzip der Vielheit in sich, weil ihr Denken schon zwei Objekte hat: Gott und es selbst. Indem sie sich selbst an der ihr zukommenden Möglichkeit teilnehmend denkt, bringt sie die Substanz der von ihr bewegten Sphäre hervor; indem sie sich selbst als an der Wirklichkeit teilnehmend denkt, bringt sie die Seele der von ihr bewegten Sphäre hervor; indem sie endlich ihre Ursache, Gott, denkt, bringt sie eine zweite Intelligenz hervor,

[1]) Hartmann, ibid., p. 213. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, Bd. I (1907), p. 151. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (1859), p. 330 f.

welche die zweite Sphäre zu bewegen bestimmt ist. So geht es weiter bis zur Intelligenz, welche die Mondsphäre bewegt; und aus dieser letzten separaten Intelligenz emaniert schliesslich der tätige Intellekt selbst [1]). Da Gott ewig sich selbst denkt, steht auch nichts im Wege, dass die Schöpfung als ewig gedacht werde. Die Materie scheint Avicenna als präexistent gefasst zu haben [2]).

Mit dieser Theorie liess sich eine andere Lehre des Koran in Einklang bringen, die der göttlichen Vorsehung. Weil Gott die Ursache alles Seienden ist, erkennt er aus sich selbst dasjenige, dessen Ursache er ist. Direkt erkennt er bloss die reinen Geister, durch deren Vermittlung aber auch die individuellen materiellen Dinge. So entgeht ihm nichts, noch entflieht, wie es der Koran ausdrücklich lehrt, „vor seiner Erkenntnis selbst das kleinste Atom im Himmel und auf der Erde“ [3]). Noch mehr: da die Erkenntnis seines eigenen Wesens Prinzip der Emanation für die Dinge ist, erkennt er die Dinge, selbst wenn sie nicht existieren [4]). So umfasst sein Denken nicht bloss alles real Existierende, sondern auch das nur Mögliche.

---

[1]) Vgl. Günsz, l. c. 30 ff.; Neumark, l. c. p. 153 f.

[2]) Charakteristisch für die Verschiebung der Problemstellung ist gerade die Frage nach der Ewigkeit der Bewegung (Welt). Aristoteles vertrat diese Lehre, wie wir unten sehen werden, auf Grund der naturphilosophischen Erwägung, Bewegung könne nicht entstehen oder vergehen. Darauf gründete sich sein Beweis für die Existenz eines „actus purus“ (Gott). Die arabischen Philosophen aber fanden umgekehrt in der Unbeweglichkeit eines Bewegers den Grund für die Ewigkeit der Welt, und bemühten sich, soweit sie eine Schöpfung annahmen, zu zeigen, dass diese eine ewige sei.

[3]) Horten, l. c. p. 521 f.

[4]) Horten, l. c. p. 531 f.

Dem Hervorgehen aller Dinge aus Gott entsprach nach der Lehre des Islam ihre Rückkehr zu ihm. Avicenna fand bei Aristoteles einen Anknüpfungspunkt dafür in der Teleologie der Bewegung. „Die Bewegung des Himmels," so sagt er, „verhält sich so, als ob sie eine Huldigung wäre, die die Sphären und die Sphärenengel der Gottheit darbringen." Das Streben alles dessen, was in Bewegung ist, nach dem letzten Endzweck erklärt er als eine Folge der Liebe der Geschöpfe zu Gott und als ein Verlangen, sich mit ihm zu verähnlichen [1]).

Neben den arabischen Aristotelesinterpreten, die nach der Art des Avicenna um eine Ausgleichung der peripatetischen Lehre mit dem Koran sich bemühten, gab es auch solche, die lediglich in den Geist des Stagiriten einzudringen und das Unvollendete seines Systems durch konsequente Weiterbildung zu entwickeln suchten [2]). Averroës ist der bekannteste dieser

[1]) Horten, l. c. p. 574 f.

[2]) Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle. I[re] partie (1911 [2]), p. 144: „Il y a dans la longue fortune d'Aristote une double lignée de commentateurs. L'une cherche à entrer dans l'esprit du maître pour compléter et développer les points indécis ou rudimentaires du système, n'hésitant pas à pousser jusqu'au bout les conséquences des principes posés par Aristote et à mettre en évidence les solutions qui heurtent le sens d'une saine philosophie; de ce côté se tiennent spécialement Alexandre d'Aphrodisias, Averroës et Siger de Brabant. Une autre catégorie de commentateurs, tout en empruntant le fond de la science du Stagirite, n'hésitent pas à sacrifier son autorité à ce qu'ils estiment la vérité. Ils abandonnent Aristote quand ils sont en présence d'une théorie qu'ils croient erronée, et ils interprètent dans un sens favorable ses positions douteuses ou indécises. Dans ce groupe on doit placer, à raison de cette communauté de tendance qui n'aboutit ce-

arabischen Rationalisten. Ihm war es nicht mehr um die philosophische Begründung der Weltschöpfung zu tun; vielmehr galt ihm ihre Leugnung als philosophisches Grunddogma. Während Avicenna in der Gottheit den dator formarum erblickte, nahm Averroës an, dass die ewige Materie keimartig die Formen in sich enthalte, so dass dieselben nicht mehr von aussen an die Materie heranzukommen brauchten. Es bedurfte nach seiner Auffassung bloss der Bewegungstätigkeit der höheren Formen und besonders der Gottheit, um sie aus diesem keimartigen Zustand zur Wirklichkeit zu bringen [1]). Man hat daher neuerdings Averroës als denjenigen Interpreten bezeichnet, der mehr als alle andern bei seiner Erklärung heterogene Gedanken ferngehalten hat [2]). Indessen scheint er trotz der Leugnung der Weltschöpfung und der Reduzierung der göttlichen Tätigkeit auf die Bewegung die göttliche Kenntnis der Einzeldinge und die göttliche Vorsehung nicht schlechterdings geleugnet zu

---

pendant pas à des doctrines identiques dans le détail, Jean Philopon, Simplicius, Avicenne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin." So sind die Araber in beiden Richtungen vertreten.

[1]) Hartmann, l. c. I., p. 222.

[2]) Mandonnet, l. c. p. 155: „Au fond le seul reproche fondé serait celui qu'aurait mérité Averroës en poussant à l'extrême certaines théories d'Aristote que celui-ci avait légèrement ébauchées parce qu'il en pressentait peut-être les difficultés et les inconvénients . . ." „Nous croyons donc que dans leurs grandes lignes, les doctrines d'Averroës sont contenues soit explicitement, soit implicitement, dans celles d'Aristote." — Nach Renan wäre Averroës ein „interprète très libre de la doctrine péripatétique". (Averroës et l'averroïsme, Paris 1866 [3]). Die neuesten Forschungen aber haben zur entgegengesetzten Ansicht geführt. Vergl. auch Gauthier: La théorie d'Ibn Roschd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris (1909).

haben [1]). Sein näheres Verhältnis zu Aristoteles sowie seine Stellung zum Koranglauben sind bis auf den heutigen Tag noch nicht genügend aufgeklärt [2]).

Maimuni (Moses Maimonides), der hervorragendste Vertreter der jüdischen Philosophie im Mittelalter, ist zugleich derjenige, den man als Aristoteliker κατ' ἐξοχήν bezeichnet hat [3]). Diese Bezeichnung kann allerdings nicht mehr besagen, als dass er beim philosophischen Ausbau der jüdischen Lehre mit Vorliebe aus Aristoteles schöpfte. Noch neuerdings wurde behauptet, die jüdischen Philosophen hätten zwar von den Arabern unstreitig viel gelernt, seien aber, durch eigene Arbeit zu einer richtigeren Interpretation der Griechen gelangt als ihre Lehrmeister. Dem Einfluss

[1]) Manser, Die göttliche Erkenntnis und die Vorsehung bei Averroës, p. 1 ff.

[2]) Manser, ibid., p. 1. Bezeichnend ist auch hier das grosse Ansehen, dessen sich eine pseudo-aristotelische Schrift, die sogenannte „Theologie des Aristoteles", die auch die Emanationslehre dem Stagiriten zuschrieb, bei den Arabern erfreute. Vgl. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale (1905 [2]), p. 242; Huit, Les Arabes et l'aristotélisme in: Annales de philosophie chrétienne, XXI. (1889—90), p. 281—293 und 371—382; p. 287: „On ne doit pas s'attendre à ce que le péripatétisme arabe soit pur de tout mélange. L'éclectisme néoplatonicien n'avait rien épargné pour rapprocher Platon et Aristote . . ." „Ce n'est pas impunément que les derniers héritiers de l'école d'Athènes avaient porté en Perse leur platonisme si étrangement altéré; la compilation, intitulée ‚Théologie d'Aristote' et communément attribuée à Porphyre, était selon toute vraisemblance traduite en arabe dès le milieu du IX[e] siècle."

[3]) Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss (1887), p. 7. „Maimonides war in die wahrhaft grossartige Weltanschauung des grossen Stagiriten so tief eingedrungen, wie noch keiner vor ihm und nur sehr wenige nach ihm".

des Neuplatonismus seien sie wohl vielfach unterlegen, hätten aber mehr als andere dagegen angekämpft und sich keineswegs demselben so uneingeschränkt hingegeben wie die Araber [1]). Aber gerade bei Maimuni lässt sich der Nachweis erbringen, dass er weniger darauf ausging, ein historisch getreuer Aristotelesinterpret zu sein, als vielmehr die Lehren des Stagiriten mit der Thora in Einklang zu bringen [2]). Wo ein offensichtlicher Widerspruch sich zeigte, nahm er bei aller Hochachtung für Aristoteles Stellung gegen

[1]) Neumark, l. c. I., p. 167.

[2]) Neumark, l. c. I., p. 586. Bei der Darlegung der Sphärentheorie hat Maimuni hauptsächlich zwei Grundbestimmungen ausgeschaltet, die er in der überkommenen Lehrtradition vorfand: die Emanation der Körperlichkeit und die Lehre von der Zusammensetzung der abstrakten Geister aus notwendigem und möglichem Sein. „Man könnte das alles als einen Mangel an historischer Treue in der Relation fremder Ansichten ansehen. Maimuni deduziert die Sphärentheorie im Namen des Aristoteles, der arabischen Peripatetiker und der sonstigen Kommentatoren Aristoteles'; dazu gehörten aber in erster Reihe gerade die weggelassenen Bestimmungen. Allein, wenn man näher zusieht, . . . hat Maimuni sein Verfahren gerechtfertigt, indem er die Methode angibt, nach welcher er bei der Konzeption der Sphärentheorie verfährt: In den einleitenden Bemerkungen (Kapitel 3, Schluss) sagt Maimuni, dass er aus den Ansichten und Beweisen des Aristoteles nach Alexander Aphrodisias (und andern Kommentatoren) dasjenige auswählen wird, was mit den Ansichten der Thora im Einklange steht." — Vgl. Münz, l. c. p. 13: „Die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung der vermeintlichen Gegensätze zwischen aristotel. Philosophie und geoffenbarter Religion, den Lehren und Ueberlieferungen des Judentums und den Spekulationen der Vernunft, die Neubelebung des jüdischen Geistes mit Hilfe der Wissenschaften und die Verherrlichung der welthistorischen Wahrheiten des Judentums — das sind die Ziele, die Maimuni mit seinem ‚More Nebuchim' verfolgte."

diesen zugunsten der jüdischen Orthodoxie. Letztere wies vornehmlich zwei Grundlehren auf, die er um keinen Preis aufgeben wollte: die Lehre von der Einheit Gottes und die von der Schöpfung aus dem Nichts. In der Schöpfung erkannte er klar das Moment, das ihn von Aristoteles trennte [1]). So sagt er selbst im Anschluss an die Erörterung der Sphärentheorie bei Aristoteles, es gebe darin sonst nichts, was einen Gegensatz zu den Ansichten der Thora bilde. „Nur eine Grunddifferenz gibt es . . .: Aristoteles hält das in der Sphärentheorie entwickelte Weltbild für ewig existent und (logisch) notwendig aus Gott folgend, wir aber glauben, dass das alles geschaffen ist, dass Gott die abstrakten Geister erschaffen und der Sphäre die Kraft der Sehnsucht nach ihnen eingepflanzt, und dass er die (den Sphären immanenten) Geister und die Sphären erschaffen und ihnen die leitenden Kräfte eingepflanzt hat [2])." Seine Argumente für das Dasein und die Einheit Gottes formulierte Maimuni sowohl unter der Voraussetzung der Weltewigkeit und der Weltnot-

[1]) Darin unterscheidet er sich von gewissen modernen Interpreten, die bei ihrem Bestreben, den Stagiriten mit dem Christentum in Einklang zu bringen, um jeden Preis die Schöpfungsidee bei ihm entdecken wollen. Vgl. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, in: Jahrb. für Philos. und spek. Theol., II., (1888), p. 194: „Aristoteles hat zwar den Schöpfungsbegriff nicht ausgesprochen, vielleicht nicht klar erkannt." Mit der Lehre von der Ewigkeit der Materie sei aber ihre Erschaffung noch nicht geleugnet. „Denn wie wäre es, wenn Aristoteles eine ewige Schöpfung der Materie angenommen hätte. Manche erklären ihn in diesem Sinne. Wir wollen diesen nicht widersprechen, ziehen aber die Annahme vor, dass Aristoteles in diesem Falle wie in einem Dämmerscheine sah und daher von seiner Akribie Gebrauch zu machen vermied."

[2]) Neumark, l. c. p. 583.

wendigkeit, als auch unter der der Schöpfung. Nicht die Ewigkeit, sondern die absolute Notwendigkeit galt ihm, wie schon den arabischen Philosophen, als Gegensatz des Geschaffenseins [1]). Das Hervorgehen einer Vielheit von Geschaffenem aus dem Einen Schöpfer sollte die Attributenlehre des näheren erklärlich machen [2]). Dass auch die ethischen Attribute Gottes (Heiligkeit, Gerechtigkeit), die im jüdischen Gottesbegriff von jeher eine grosse Rolle spielten, in Geltung blieben, darf nicht wundernehmen.

Die Verteidiger einer religiösen Gottesidee bei Aristoteles haben wohl für keinen seiner Kommentatoren eine grössere Hochschätzung als für den hl. Thomas von Aquin. „Dass der Aristoteles eines Alexander von Aphrodisias, eines Averroës u. a. ein nach der Mode seines Kommentators gekleideter Aristoteles sei," wird ohne weiteres zugegeben. Bei einer so grossen Divergenz der Ansichten unter den Interpreten kann man ja auch nicht allen zugleich das Verdienst der richtigen Interpretation des Stagiriten zuschreiben. Dem Aquinaten aber, und ihm allein, käme es zu [3]). Indessen lehrt eine nähere Prüfung seiner Interpretationsmethode, dieses Urteil auf sein richtiges Mass zurückzuführen. „Exponere reverenter" war der Grundsatz, den Thomas wie auf die griechischen Väter [4]), so auch auf den Stagiriten angewandt wissen wollte, und

[1]) Neumark, l. c. p. 535: „Aus diesem Grundprinzip der Sphärentheorie ergibt sich die Möglichkeit, neben Gott noch andere ewige abstrakte Geisteswesen bestehen zu lassen."

[2]) Das Attributensystem stand in seiner ganzen Entwicklung unter dem Zeichen Platons; vgl. Neumark, l. c. p. 162.

[3]) Glossner, zu: De Wulf, Introduction, in: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. XIX, 153.

[4]) Vgl. Thomas: Primum Opus contra errores Graecorum (Opusc. I).

dazu hatte er um so mehr Grund, als bei der hohen Autorität, deren sich Aristoteles damals erfreute, der Nachweis der Uebereinstimmung mit ihm das beste Mittel war, einen Gegner für sich zu gewinnen [1]). Daher die schonende, fast ehrfurchtsvolle Behandlung seiner Lehren seitens des Aquinaten auch dann, wenn sie zum Christentum in Widerspruch standen; daher das Bestreben, ihnen, wenn immer nur möglich, einen auch für den Christen annehmbaren Sinn abzugewinnen [2]). Die eigentliche Absicht des hl. Thomas ging aber dahin, den Lehren des Christentums eine philosophische Begründung zu geben, und darum trug er auch kein Bedenken, letztere der Philosophie Platons zu entlehnen, falls ihm das aristotelische System dazu weniger geeignet schien. Diese Grundsätze muss man im Auge behalten, wenn man der Aristotelesinterpretation des Aquinaten gerecht werden will.

Die Lehre von der Ewigkeit der Bewegung ist beim Stagiriten mit aller wünschenswerten Klarheit

[1]) Vgl. Summa contra gentes, lib. II, c. 61: „Sed quia huic positioni (quod intellectus sit substantia separata) Averroës praestare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis.“ Ibid. c. 70: „Et quia Averroës maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat, quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.“ Aehnlich viele andere Stellen.

[2]) Vgl. Mandonnet, l. c. p. 158: „Thomas d'Aquin est plus respectueux à l'égard d'Aristote, en ce sens qu'il n'a jamais une parole agressive à son endroit. Quand il est en présence d'erreurs manifestes, il excuse le maître ou n'incrimine pas. Quand la doctrine est susceptible d'être amenée à un sens acceptable, il n'hésite pas à le faire.“ Vgl. Talamo, L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia p. 153: „San Tommaso, ch' è tra i più benigni espositori di Aristotele.“

dargelegt und bewiesen. Dass sie aber im offenen Widerspruch mit der christlichen Lehre von der zeitlichen Schöpfung steht, ist nicht zu verkennen. Thomas hat sie darum auch in einer seiner früheren Schriften, dem Sentenzenkommentar, als falsch und häretisch abgelehnt [1]). Aber seine Auseinandersetzungen mit Gegnern wie Averroës, die ihre Uebereinstimmung mit Aristoteles als besonders gewichtiges Moment ins Feld führten, legten es dem Aquinaten nahe, ein Gleiches zu versuchen. Er hob hervor, dass eine anfangslose Bewegung der Glaubenslehre widerspreche, dass aber dieser Vorwurf Aristoteles selbst in Wirklichkeit nicht treffe, denn seine Beweise zugunsten der Ewigkeit der Bewegung hätten keinen demonstrativen Charakter, seien vielmehr blosse argumenta ad hominem, „quasi rationes disputantis contra positionem“ [2]). Es

[1]) „Alii dixerunt quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quomodo sunt; et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est; tamen omnes sunt falsae et haereticae.“ Thomas, In II. Sent., dist. I., quaest. I., art. 5.

[2]) „Aristoteles vero, lib. Phys., considerans quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. *Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo,* sed ex illa consideratione, qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum: quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi *rationes disputantis contra positionem*; unde in principio VIII. Physic. mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis contra quas disputare intendit.“ Quaest. disp.: De Potentia. Q. III., Art. XVII.

Bemerkenswert sind die Worte, die er etwas weiter unten im selben Artikel (ad decimum quintum) hinzufügt:

komme ihm bloss darauf an, die Ansicht derer zu widerlegen, die die Entstehung der Welt per generationem erklären wollten [1]). Darum sei auch die christliche Schöpfungslehre durch seine Argumentation nicht betroffen [2]). Denn das „incipere operari per motum", welches Aristoteles für die Ewigkeit der

„Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversario ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter." Damit erklärt er die ganze Argumentation des Aristoteles zugunsten der Ewigkeit der Bewegung als ein „argumentum ad hominem".

[1]) „Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentium mundum esse factum per generationem, et etiam corruptionem, vel per se, vel per voluntatem Dei. Nos autem per fidem catholicam ponimus quod incipit esse, non quidem per generationem quasi a natura, sed effluens a primo principio, cuius potentia non erat alligata ad dandum ei esse in finito tempore; sed secundum quod voluit postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis eius supra totum ens, quia totum ens tantum dependet ab ipso, et eius virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis. Ea vero, quae ab eo sic producta sunt, ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum, et nullo modo ad hoc quod aliquando non sint: quando enim non erant, talem potentiam non habebant: quando autem jam sunt, non habent potentiam respectu non esse quod primo fuit, sed respectu esse quod nunc est vel erit, quia potentia non respicit praeteritum, sed praesens vel futurum, ut Philosophus dicit. Sic igitur patet, quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei." De coelo et mundo, Lib. I., Lect. XXIX.

[2]) „Sed si quis recte rationes hic positas consideret, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest. Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum, quod motus non incoeperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur, sed quod non incoeperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra ponit, hoc in rationibus probari non potest." In VIII. Phys. lect II.

Bewegung geltend mache, sei Sache einer causa particularis, nicht einer causa universalis [1]). Von letzterer aber sei bei der Schöpfung die Rede, da diese eine emanatio totius entis a Deo sei [2]). Diese eifrigen Bemühungen des Aquinaten, Aristoteles von der Leugnung der Schöpfung freizusprechen, mussten naturgemäss seine Interpretation der aristotelischen Gotteslehre

[1]) Vgl. oben p. 20 Anm. [2]), Dazu: In VIII. Phys., lect. II: „Ex hoc ergo, quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod primum agens universale quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non creatum ab ipso. Nec hoc etiam secundum intentionem Aristotelis; probat enim in secundo Metaphysicae, quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens: non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum. Et quia motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. Et sic fieri et facere aequivoce dicuntur in universali rerum productione et in aliis productionibus. Sicut ergo, si intelligimus *rerum productionem esse a Deo ab aeterno* (*sicut Aristoteles posuit* et plures Platonicorum), non est necessarium, immo impossibile, quod huic universali productioni aliquod subiectum non productum praeintelligatur."

[2]) Vgl. den thomistischen Schöpfungsbegriff; s. auch: In I. Phys., lect. XV.: „Sic igitur est impossibile materiam primam generari vel corrumpi: Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat." — In VIII. Phys., lect. III fi.: „Aristoteles intellexit, quod essent aliqua semper entia, scil. corpora coelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo pateret, quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt."

in der nachhaltigsten Weise beeinflussen. Besonders deutlich tritt dies in die Erscheinung bei der Darlegung der Gottesbeweise. Thomas stellt Aristoteles das Zeugnis aus, dass er unter allen Philosophen des Altertums den klarsten und sichersten Beweis für die Existenz reiner Geister und damit auch Gottes geführt habe, und dies sei der Beweis per viam motus [1]). Diesem Beweis gibt er den Vorzug. Aber er sieht mit Recht ein, dass Aristoteles dabei ausgehe von der Ewigkeit der Bewegung [2]), was der kirchlichen Lehre zuwider sei. Darum ergänzt Thomas dieses Argument durch ein anderes, dessen Grundidee die echt platonische Auffassung ist, dass jede Seinsvollkommenheit in den endlichen Dingen auf ein vollkommenstes Wesen hinweise [3]). Diesen Beweis ex gradibus entium will der Aquinate als ausdrück-

[1]) Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scil. per viam motus." De substantiis separatis (Opusc. XV.), cap. II. Vgl. c. I., wo er die Beweise des Anaxagoras u. Platon als weniger beweiskräftig ablehnt.

[2]) „Sed istae viae non sunt nobis multum accomodae, quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi." De spiritualibus Creaturis, qu. un., art. V., c. art. Der Gedankengang dieser Stelle bezieht sich direkt auf die Feststellung der Existenz und Zahl der reinen Geister; dieselben Grundsätze beherrschen aber auch die Gotteslehre.

[3]) „Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt

lichen Gottesbeweis in einem Texte der Metaphysik des Stagiriten vorfinden [1]). Durch Verbindung beider Gedankengänge ergibt sich die Lehre von der Ewigkeit der Bewegung als argumentum a fortiori zugunsten der Existenz Gottes. Wenn schon die ewige Bewegung einen ersten Beweger erfordert, dann erst recht eine Bewegung, die in der Zeit ihren Anfang genommen hat [2]). Der betreffende Text aus Met. II aber, den Thomas immer und immer wieder anführt, ist nach dem Kontext und dem Gebrauch, den Aristoteles

---

maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaph. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliud, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis et hoc dicimus Deum." S. theol., p. I., qu. II., art. III., corp. art.

[1]) „Sic igitur sec. Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia ut dicit necesse est, ut id quod est maxime ens et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis." De subst. separ. c. III.

[2]) „Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi: qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem quum nihil educat se de potentia in actum vel de non-esse in esse." S. c. gent., Lib. I., c. XIII. — „Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit." S. theol. I., qu. 46, art. 1 ad 6 (sub fine).

selbst davon macht, keineswegs ein Gottesbeweis [1]). Beachtenswert ist, dass Thomas auf dasselbe platonisch gefärbte Argument zurückgreift da, wo er die Schöpfungslehre entwickelt.

Bei Thomas von Aquin ist es im Gegensatz zu den arabischen Philosophen nicht so sehr das göttliche Denken, als besonders der göttliche Wille, der den Dingen, die zunächst blosse Ideen in seinem Geiste sind, reales Dasein gibt. Auf die göttliche Ursächlichkeit, die die Dinge nach dem ganzen Inhalt und Umfang ihres Seins hervorbringt, gründet sich auch das Wissen, das Gott von denselben hat [2]). Gott er-

[1]) Met. II. (α), 1. 993 b 23—27. Dieser Text besagt nur, dass alle vier Ursachenreihen eine letzte Ursache voraussetzen; von Gott ist dabei keineswegs die Rede. Nur bei einer ganz platonischen Auffassungsweise konnte man einen Gottesbeweis herauslesen. Sertillanges sagt von dieser Beweisführung: „Elle sent son origine platonicienne; S. Thomas la pouvait trouver chez Augustin, chez le Pseudo-Denys et dans le Monologium d'Anselme. Elle était de tradition dans l'école d'Albert le Grand, qui l'attribuait à Avicenne, tout en remarquant que ses fondements immédiats étaient posés dans la Métaphysique d'Aristote.“ Sertillanges, S. Thomas d'Aquin I. p. 153.

[2]) „Respondeo dicendum, quod Deus scit res, secundum quod est rerum causa. Sic enim ostensum est res in Deo existere et per consequens ab eo intelligi.“ In IV. Sent. dist. 35, qu. un. art. 5. (c. art.). Thomas geht so weit, dass er die Lehre von der Präexistenz der Dinge im göttlichen Intellekt bei Aristoteles selbst vorfinden will. Damit ist die Grundlage gegeben für das Wissen Gottes von den Einzeldingen. „Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in XI. Metaph. text. com. 4, Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud, quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato, ponens ideas, *ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in in-*

kennt sich selbst, und in dieser Selbsterkenntnis erkennt er das, dessen Ursache er ist, d. h. das ganze Universum, da es in ihm präexistiert [1]). Der christliche Gottesbegriff involviert aber auch eine spezielle Leitung und Regierung der Welt durch Gott, eine Providenz [2]). Denjenigen gegenüber, die diese göttliche Vorsehung nur auf die Gattungen und nicht auf die Individuen ausgedehnt wissen wollten und dabei sich auf Aristoteles beriefen, stellt Thomas fest, dass diese Ansicht sich nicht expressis verbis beim Stagiriten vorfinde [3]). Wenn man aber aus der Tatsache, dass Aristoteles ausser notwendig eintretenden Ereignissen auch kontingente annehme, die Leugnung der Providenz, d. h. einer allgemeinen und einheitlichen göttlichen

---

tellectu divino; unde *hoc improbare Philosophus non intendit,* sed modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.“ In I. Sent. dist. XXXVI. Quaest. II., art. II, ad primum.

[1]) „Nam intelligendo se intelligit omnia alia“. In XII. Met., lect. XI. „Et ideo una cognitione (Deus) se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius.“ De Veritate, qu. II., art. 3. ad 3. „Illud esse quod habet (creatura) cum a Deo sit, a Deo cognoscitur. Ibid. ad 16.

[2]) „Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem providere est. Omnia igitur divinae providentiae subsunt.“ De subst. separat., cap. XIII. med. — „Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet (qu. 19, art. 4), necesse est, quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est.“ S. theol. I., qu. XXII., art. I., corp. art.

[3]) „Quaedam positio est quod providentia Dei non se extendit nisi ad species et non ad individua nisi quae necessaria sunt.... et ista positio imponitur Aristoteli quamvis ex verbis suis expresse haberi non potest.“ In I. Sent. dist. 39, qu. 2, a. 2.

Kausalität folgere, so übersehe man, dass nach Aristoteles die Kontingenz nur im Bereiche der sekundären Ursachen Raum habe, Gott aber die primäre, universelle Ursache sei, die in ihrer Kausalität alle anderen Kausalitätsordnungen umfasse [1]). Hier zeigt sich so recht, wie Thomas bei aller Tendenz, die Widerspruchslosigkeit zwischen aristotelischer und christlicher Lehre zu erweisen, doch nur das eine konstatieren konnte, dass Aristoteles die göttliche Providenz nicht direkt ausschliesse; dass er sie aber ausdrücklich gelehrt hätte, wagte auch der Aquinate nicht zu behaupten [2]). Und dennoch bleibt zum guten Teile wahr, was Windelband sagt, dass nämlich die „Ueberzeugung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Aristotelismus bei der Scholastik in vielen Beziehungen eine eigenartige Täuschung war“ [3]).

---

[1]) „Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. *Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus,* quae hic fiunt in ordine ad causas particulares, sicut per eius exemplum apparet.“ In VI. Met., lect. III.

[2]) An einer Stelle bezeichnet Thomas selbst die alles umfassende göttliche Vorsehung als eine mit der blossen Vernunft nicht beweisbare Glaubenswahrheit: „Ad octavum dicendum quod Deum esse unum, prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scil. *cum omnipotentia et omnium providentia* et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.“ Quaest. disp.: De Veritate, qu. XIV., art. 9, ad VIII.

[3]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I., p. 5 f.

Bei der geistigen Wiedergeburt des Altertums in der sogenannten Renaissance sollte auch Aristoteles „von den scholastischen Schlingpflanzen“ befreit und so das richtige Verständnis desselben angebahnt werden. Man wollte zum reinen Aristotelismus zurückkehren und glaubte ihn zu erreichen durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, den man von allen Zusätzen zu säubern vornahm. Eine solche rein philologische Arbeit musste sich aber zur Ermittlung der wahren aristotelischen Lehre als unzureichend erweisen, weshalb man notgedrungen auf die früheren Kommentatoren zurückgriff. Da diese nun selbst im Widerspruch zueinander standen, so konnte es nicht ausbleiben, dass auch jetzt die Interpreten in verschiedene Richtungen sich spalteten, die sich gegenseitig bekämpften [1]). Die bedeutendsten derselben waren die Alexandristen und die Averroïsten. Die ersteren stützten sich besonders auf die spätgriechischen Kommentatoren, worunter Alexander von Aphrodisias am meisten hervorragte. Wie dieser, bewegten auch sie sich in der Richtung des Naturalismus und legten der aristotelischen Gotteslehre einen deistischen Charakter bei. Die Averroïsten dagegen neigten mehr zu einer pantheistischen Interpretation, indem sie die Gottheit als ewige und unpersönliche Weltvernunft

---

[1]) „Wenn die Studien der aristotelischen Schriften im Urtext so wenig in deren Geist eindringen lassen, dass sich die Kontroverse erhebt, ob der Stagirit mit Averroës monistisch oder mit Alexander von Aphrodisias nominalistisch zu verstehen sei, so verrät sich, dass der Geist dieser Studien ein ungesunder (?) ist, dessen Hervorbringungen hinfällige Erscheinungen bleiben mussten.“ Willmann, Geschichte des Idealismus, III. p. 2 f.

dachten [1]). Im übrigen konzentrierten sich ihre Erörterungen auf die Seelenlehre, besonders auf die Frage nach der Unsterblichkeit [2]).

Den Vertretern der neueren Philosophie musste es besonders schwer fallen, einem antiken Philosophen wie Aristoteles völlig gerecht zu werden. Hatte doch die Neuzeit mit einem Bruch mit dem Aristotelismus eingesetzt, so dass schon eine blosse Rücksichtnahme auf den Altmeister als etwas Aussergewöhnliches gelten musste. Auch kam es denjenigen, die auf den Stagiriten zurückgingen, gar nicht darauf an, seine Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederzugeben; vielmehr waren sie bestrebt, sie unter dem Gesichtspunkt ihres eigenen philosophischen Systems fortzubilden. Wenn man darum Leibniz den „konsequentesten Schüler des Aristoteles" genannt hat [3]), dessen Philosophie er besser als alle früheren verstanden haben soll [4]), so ist daran soviel richtig, dass er zu zeigen versuchte, dass die cartesianische Physik mit der ari-

[1]) Vgl. Windelband, l. c. p. 16; Fischer, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, p. 82 ff.

[2]) Fischer, ibid. p. 84.

[3]) So Brieger-Wasservogel: Platon und Aristoteles, p. 178. — Grosse Anerkennung zollt seiner Aristotelesinterpretation besonders Bloch, De notione Dei, qualis e totius systematis connexu Aristoteli enascatur," p. 52: „Qui Aristotelicas doctrinas percogitavit subtilissime, ideoque integerrimi et acerrimi Theismi propugnatorem se praestitit aut saltem se praestare voluit, Leibnitius fuit et quamvis variis rationibus ad unamquamque suae phiosophiae partem pervenerit, tamen quum in plerisque sententiis tum in doctrinis de Deo prolatis nihil aliud invenimus, nisi Aristotelismi enunciata et dogmata a doctissimo et sapientissimo et sagacissimo viro arctissime et severe ad finem perlata ultimum et percogitata."

[4]) vgl. Strümpell, Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, p. 379.

stotelischen durchaus in Einklang stehe. In Wirklichkeit hat er aber von letzterer ein Zerrbild entworfen. Im übrigen machte er durchweg seine Monadenlehre, und seine eigene religiöse Ueberzeugung zum Massstab seines Urteils [1]).

Wie sehr Schelling das eigene philosophische System bei der Aristotelesinterpretation zur Geltung zu bringen suchte, dafür bürgt seine eigene grundsätzliche Aeusserung: „Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muss auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muss man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Prozess, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloss historisches Wissen ist in bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich [2])."

Derselbe Grundsatz begegnet uns auch bei Hegel, der unter den Neueren wohl den nachhaltigsten Einfluss auf die Aristotelesinterpretation ausgeübt hat. Er selbst beklagte sich darüber, dass an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen habe, wie an der aristotelischen, und meinte, keinem der alten Philosophen sei so viel abzubitten, als Aristoteles [3]). Freilich hätte auch Hegel selbst allen Grund zur

---

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I., p. 194; vgl. Jacoby, De Leibnitii studiis Aristotelicis. — Rechenberg, Entwicklung des Gottesbegriffs in der griechischen Philosophie, p. 69 f., bezeichnet die aristotelische Lehre als Vorläuferin der Monadologie des Leibniz.

[2]) Schellings Sämtliche Werke (Cotta), Bd. II, 1, p. 382.

[3]) Hegels Werke, Bd. XIV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgeg. von Michelet, II. Bd., p. 416.

Abbitte. Denn seine Darlegung war in Wirklichkeit nur eine Karikatur des wirklichen Aristoteles, bestimmt, seinem eigenen idealistischen Monismus zur Stütze zu dienen. „Das Beste, bis auf die neuesten Zeiten," so sagt er an einer Stelle, . . . „ist das, was wir von Aristoteles haben. Man muss sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, was freilich schwer ist" [1]). Hegel gibt sich den Anschein, als ob er über das höchste Prinzip des Universums sachlich genau dieselbe Lehre vertrete wie der Stagirite und nur in der Form von ihm abweiche. Aber ein näherer Vergleich zeigt, mit wie wenig Recht er diesen Anspruch erheben kann [2]). Schon in die grundlegenden Begriffe der aristotelischen Naturlehre legt er einen fremden Sinn, der sich bei der Gotteslehre notwendig geltend macht. So ist ihm auch die absolute Substanz eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Materie und Form, was der zweifellos aristotelischen Auffassung Gottes als reiner Aktualität direkt zuwider ist. Aristoteles kenne nur eine Substanz, die unbewusste, göttliche, absolute, welche sich im Universum manifestiere, indem sie alles Gegensätzliche zu vollkommener Einheit umschliesse. Die Gesetzmässigkeit des Kosmos wird dargestellt als die Selbstentwicklung der substanzlosen Idee, die in ewiger Betätigung das Weltall erschafft [3]).

---

[1]) zit. bei Lasson, Aristoteles' Metaphysik, Vorrede, p. XIII.

[2]) Vgl. bes. Reinhold: Aristotelis theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, p. I. et II.

[3]) Trotzdem für Hegel „Gott nicht, wie der Theismus meint, ausserhalb der Welt zu suchen, sondern unmittelbar mit dem eigenen Selbst eines jeden Menschen identisch ist",

b) Die historisch-kritische Erforschung der aristotelischen Gotteslehre in der neuesten Zeit.

Eine Aristotelesinterpretation, die in dem Masse, wie es die Hegelsche getan, den Meister vergewaltigte, musste zum Widerspruch reizen[1]). Er erfolgte von seiten der historischen Kritik, die unter Zugrundelegung vertiefter philologischer Studien die Gesichtspunkte zu ermitteln suchte, welche für den Stagiriten selbst bei der Aufstellung seines philosophischen Systems massgebend waren, um von da aus seine Lehre in ihrem Zusammenhang zu erfassen. Bahnbrechend

---

(vgl. Drews: Hegels Religionsphilosophie, Jena 1905, p. XXXIX), so wird er doch, in Hegelschem Sinne, auch als „Schöpfer und Erhalter, Regierer und Ordner der Welt" bezeichnet. (So bei Biese, Die Philosophie des Aristoteles, I, 353.) Nach Hegel wäre der aristotelische Gottesbegriff ein religiöser, aber religiös in monistischem Sinne. Im Menschen „kommt der Gedanke des göttlichen Denkens, welches der absolute Endzweck ist, zum Bewusstsein; er allein nimmt teil an dem Denken der göttlichen Vernunft." (Ibid. p. 357.) Ganz auf Hegelschem Standpunkte steht das Werk von Glaser, Die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, 1841. Vgl. die Schriften von Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus, 1878. Ders., Metakritische Gänge betreffend Aristoteles und Hegel, 1887. Ders., Hegels Lehre vom Widerspruch, Missverständnissen gegenüber verteidigt, 1884.

[1]) Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II., p. 866: „als (Trendelenburg) anfing, mit Hegel sich zu beschäftigen, war nicht der schwächste Grund, der ihn zum Widerspruch reizte, dieser, dass Hegel, der den Philosophen ihre Stellung in seiner Terminologie anwies, unhistorisch verfahre, sie zu Hegelianern mache".

war in dieser Beziehung Ad. Trendelenburg. Sein Bemühen war unausgesetzt darauf gerichtet, „den objektiven Sinn in den Werken der grossen Denker historisch festzustellen und insbesondere in Gegensatz gegen die Historiker der Hegelschen Schule wiederum auf mehr unbefangene, von den Prinzipien einer gesunden Historik geleiteten Auslegung früherer Philosophen zu dringen“ [1]). Seine Forschung führte ihn zu dem Ergebnis, dass nach Aristoteles die Bewegung nicht den Zweck selber schafft, so dass der Zweck die blosse Steigerung der Bewegung ist, sondern dass dieselbe den Zweck als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt; der Zweck ist also etwas dem Bewegten Vorausliegendes. Damit war die aristotelische Gottheit als absolut transzendent erkannt, als ein Gott, der nicht etwa erst im Menschen zu Geist und Selbstbewusstsein wird, sondern das, was er ist, ursprünglich und unabhängig von der Welt und vom Menschen ist [2]). Viel mehr erfahren wir von Trendelenburg nicht.

War nun aber Trendelenburg bestrebt gewesen, nicht über den Rahmen der aristotelischen Lehre hinauszugehen, so trat schon bei solchen Forschern, die sich seine Schüler nannten, diese weise Masshaltung zurück. Man vergleiche etwa die Arbeiten von Kym [3])

---

[1]) Brasch, Die Philosophie der Gegenwart, p. 249.

[2]) Vgl. Kym, Metaphysische Untersuchungen, p. 10., Trendelenburg, Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles in: Rheinisches Museum, II. Jahrg., 4. Heft (1828), p. 457 ff.

[3]) Kym, Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum. — Ders., Metaphysische Untersuchungen. — Beachte auch Kyms Grundsatz: „Gewiss sind Geschichte und Philologie notwendige Mittel zum Studium des Aristoteles. Jedoch durch sie allein dringt man nicht in die Tiefen des aristotelischen Geistes vor.“ Metaphys. Untersuchungen, p. VIII.

und Brentano [1]), und man wird sich überzeugen, wie sehr hier der subjektive philosophische Massstab bei der Beurteilung des Forschungsmaterials sich geltend macht. Für beide steht es von vornherein fest, dass nach Aristoteles Gott die Welt ihrem ganzen Sein nach hervorgebracht hat. Während nun Kym Gott und Welt eines Wesens sein und höchstens einen graduellen Unterschied zwischen beiden gelten lässt, besteht für Brentano kein Zweifel, dass die aristotelische Auffassung von dem Verhältnis Gottes zur Welt mit der christlichen Schöpfungslehre sich ganz wohl vertrage.

* * *

So ergibt sich denn aus unserem Ueberblick über die Interpretation und historisch-kritische Erforschung des Stagiriten, dass wir uns bei der näheren Bestimmung des Charakters der aristotelischen Gottesidee nicht rückhaltlos dem einen oder andern Interpreten anvertrauen dürfen, zumal da auch bei einer unmittelbar auf die Quellen zurückgehenden kritischen Forschung die eigene philosophische Ansicht des Historikers sich

[1]) Brentano, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, p. 1—38: Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotel. Lehre. — Die Tatsache, dass Trendelenburg sich nicht ausdrücklich zur christlichen Interpretation der aristotelischen Gottesidee versteht, hat ihm von seiten Rolfes' den Tadel eingetragen, dass er „bei all seiner Genialität eine Reihe von Grundideen des aristotelischen Systems nicht erfasst" habe. Rolfes, Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotel. Gotteslehre in: Jahrb. für Philosophie und spekul. Theol., XI. (1897), p. 130 f.

über Gebühr geltend machen kann. Dass dies gerade bei der Auslegung des Aristoteles, vielleicht mehr als bei irgend einem andern Philosophen, zutrifft, erklärt sich unseres Erachtens daraus, dass schon in den Fragestellungen, mit denen man an ihn herantritt, ein Hinausgehen über seinen ursprünglichen Gedanken begründet liegt. Gewiss ist die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen für jede Weltanschauung von eminenter Bedeutung; ob sie es aber auch für Aristoteles war, darf schon deshalb als fraglich gelten, weil sie von ihm nirgends als Problem formuliert erscheint, obschon der Stagirite sonst gern bei seinen Erörterungen den Kernpunkt der Untersuchung in Frageform an die Spitze stellte.

Es scheint uns darum geraten, von Problemen, die Aristoteles selber als solche empfunden, und deren Behandlung er sich ausdrücklich zur Aufgabe gesetzt hat, auszugehen, um von da aus zu entscheiden, ob sein Gedankengang ihn notwendig zu der Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Menschen führen musste. Wir werden dabei bestrebt sein, dem von Trendelenburg ausgesprochenen Grundsatz möglichst treu zu bleiben: ut Aristoteles ex Aristotele intelligeretur [1]).

[1]) Trendelenburg, Commentarium in Aristotelis de Anima, p. 113.

Erster Abschnitt.

Das aristotelische Gottesproblem in seinem Verhältnis zum Seinsproblem und der Gottesbeweis.

Bei einem Versuch, die wahre aristotelische Gotteslehre aus Aristoteles selbst durch Zurückgehen auf seine eigenen Schriften zu ermitteln, ist es keineswegs ohne Belang, welche Werke man zum Ausganspunkt einer solchen Untersuchung wählt. Dies zu betonen, erscheint schon deshalb wichtig, weil man gerade für den Erweis des religiösen Charakters der aristotelischen Gottesidee mit Vorliebe auf populäre Schriften sich stützt, die überdies nur in fragmentarischer Gestalt uns überliefert worden sind; mit diesen leichter verständlichen Aeusserungen sucht man dann in das Dunkel mancher Stellen in den streng wissenschaftlichen Werken Licht zu bringen. Wir folgen hier den Grundsätzen, die Gomperz für die Aristotelesinterpretation aufgestellt hat und deren Nichtbeachtung nach ihm die Schuld daran trägt, wenn Moderne ihre Lieblingsansichten in Aristoteles wiederfinden wollen. „Den Lehrschriften", so schreibt er, „gebührt im Fall eines Konfliktes jederzeit der Vorzug vor den populären, eben darum volkstümlichen Meinungen sich mehrfach anbequemenden, überdies uns nur in fragmentarischen Ueberresten und ohne Angabe der Personenverteilung

erhaltenen Dialogen. Ferner aber: auch innerhalb der Lehrschriften müssen wir zwischen den systematischen, ein Thema geflissentlich behandelnden Erörterungen und gelegentlichen, in einen andern Zusammenhang eingestreuten und gar leicht durch diesen modifizierten Aeusserungen und Anspielungen sorgfältig unterscheiden [2])." Von letzterer Art sind aber die in den streng wissenschaftlichen Schriften da und dort herangezogenen populären religiösen Vorstellungen. Inwieweit dieselben einen Rückschluss auf die persönliche religiöse Ueberzeugung des Stagiriten ermöglichen [1]), ist für unsere Untersuchung ohne Belang. Denn wir fragen nach dem religiösen Charakter der aristotelischen Gottesidee nur in dem Sinne, ob letztere als theoretisch-philosophische Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt dem religiösen Standpunkt als Grundlage zu dienen geeignet ist. Nun wäre es ja immerhin denkbar, dass religiöse Vorstellungen auf die Ausgestaltung der philosophischen Gotteslehre von vornherein sich geltend gemacht haben. Indessen hat R. Eucken nach sorgfältiger Prüfung der Methode der aristotelischen Forschung feststellen können, dass die

[1]) Gomperz, l. c. III, 169 f.

[2]) Zell geht unseres Erachtens viel zu weit, wenn er beim Stagiriten eine tief religiöse Natur entdecken will; vgl. seine Schrift: Das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur Religion (1863); desgl. De Aristotele patriarum religionum aestimatore (1857) und: Aristoteles in seinem Verhältnis zur griechischen Volksreligion (1857). Die Berücksichtigung volkstümlicher religiöser Vorstellungen könnte ganz wohl, wie von anderer Seite betont wurde, in Opportunitätsgründen ihre hinreichende Erklärung finden, indem der Stagirite es vermeiden wollte, den Vertretern der Staatsreligion Gelegenheit zu geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen.

der griechischen Volksreligion entlehnten Ideen ohne Einfluss auf die philosophische Beweisführung geblieben sind. „Aristoteles geht nicht von den Mythen aus, um durch sie sich zur richtigen Einsicht leiten zu lassen, sondern erst nach Feststellung der eigenen Anschauung werden sie nachträglich zur Bestätigung herangezogen“ [1]). Welches Motiv ihn dazu veranlasste, lässt sich mit Sicherheit nicht angeben. Zeller behauptet, er habe für die Volksreligion in seinem System gewisse Anknüpfungspunkte offen gelassen [2]), während Brandis sich dahin äussert, er scheine sich nicht veranlasst gesehen zu haben, „das Verhältnis seines philosophischen Gottesbewusstseins zu der Volksreligion näher zu bestimmen“. „Ueber die Kluft, die zwischen jenem und diesem liegt,“ habe er sich nicht getäuscht [3]).

Eine Untersuchung über die aristotelische Gottesidee scheint uns am besten von der Metaphysik, der

[1]) Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, p. 4. — Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 2, p. 797: „Das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur positiven Religion ist doch im ganzen ein sehr loses: sie verschmäht es zwar nicht, die Anknüpfungspunkte zu benützen, welche jene ihr darbietet, aber sie bedarf ihrer für sich selbst in keiner Weise; ebensowenig will sie aber ihrerseits reinigend und umbildend auf die Religion einwirken, deren Unvollkommenheit sie vielmehr als etwas hinzunehmen scheint, was nun einmal nicht anders sein könne; beide verhalten sich im wesentlichen gleichgültig gegeneinander, die Philosophie geht ihren Weg für sich, ohne sich auf demselben um die Religion viel zu bekümmern, oder in ihrem Geschäft eine Störung von ihr zu befürchten.“

[2]) Zeller, Vorträge und Abhandlungen, I, p. 21 f; vgl. vorige Anm.

[3]) Brandis, Geschichte der griech.-röm. Philosophie. III, 1, p. 120 f.

sogen. πρώτη φιλοσοφία, ihren Ausgang zu nehmen. Nicht als ob dieses Werk die Gotteslehre zum ausschliesslichen oder auch nur vorwiegenden Gegenstand hätte [1] — eine solche Schrift besitzen wir von Aristoteles nicht — sondern hauptsächlich deshalb, weil wir, dank der wiederholten Aufzählung der Probleme, die der Stagirite zu behandeln sich vornimmt [2], imstande sind, die Verbindungslinien aufzudecken, welche die Gotteslehre mit andern grundlegenden Fragen verknüpfen, und die Gesichtspunkte zu ermitteln, welche der Frage nach Existenz und Wesen der Gottheit vorausgehen und sie bedingen. Ob Friedr. Alb. Lange recht hat, wenn er meint, dass bei Aristoteles der Zusammenhang der Lehre von Gott mit dem übrigen philosophischen System nur ein loser sei [3], wird sich aus unserer Untersuchung ergeben.

Aristoteles lässt wohl keinen Zweifel darüber bestehen, dass er der πρώτη φιλοσοφία als eigentlichen Gegenstand und als Grundproblem die Untersuchung des Seienden als solchen zuweist (ὂν ᾗ ὄν). Jede Wissenschaft beschäftigt sich nach Aristoteles mit dem Seienden in einer anderen Beziehung. Während die Physik das Seiende ins Auge fasst als eines, das der Bewegung fähig ist, und die Ethik als ein handelndes, hat es die Metaphysik mit dem Seienden als

---

[1] „Eine Sonderwissenschaft von Gott, eine „Theologik", verschieden von der πρώτη φίλοσοφία, gibt es demnach nicht; aber ebensowenig kann πρώτη φιλοσοφία mit θεολογική identifiziert werden, da die Gottheit eben nicht den, sondern nur einen Gegenstand der πρώτη φιλοσοφία bilden kann." Natorp, Thema und Disposition der aristotel. Metaphysik in: Phil. Monatshefte, XXIV, p. 52.

[2] vgl. Met. III, VI, VII.

[3] Lange, Geschichte des Materialismus, I, p. 172.

solchem zu tun [1]), oder, was damit identisch ist, mit der Substanz (οὐσία) [2]). Mit dem Begriff Substanz verbindet Aristoteles zunächst die Vorstellung eines selbständig für sich seienden Einzeldings, dem wirkliche Existenz zukommt [3]). Dass nun die sinnlich wahrnehmbaren konkreten Einzeldinge in diesem Sinne Substanzen sind, unterliegt für ihn keinem Zweifel, ja er setzt dies als eine ganz selbstverständliche Tatsache voraus [4]). Diese Annahme würde auch an und für sich

[1]) Met. VI (E), 1. 1026 a 31 f: „Καὶ περὶ τοῦ ὄντος, ἢ ὄν, ταύτης (scil. τῆς πρώτης φιλοσοφίας) ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστιν καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν. Met. IV (Γ), 2. 1004 b 15 f: οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὂν ἔστι τινα ἴδια καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Vgl. ibid. 1005 a 13 f.

[2]) Met. VII (Z), 1. 1028 a 30 f: τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τί ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. Met. VII (Z), 1. 1028 b 2—4: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία.

[3]) Vgl. bes. Met. VII (Z), 3. 1029 a 7 ff.: νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκείμενον ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν . . . . . 27 ff: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. Met. XII (Λ), 5. 1070 b 36—1071 a 2: Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δὲ οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖναι. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα, ὅτι τῶν, οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. Met. VII (Z), 12. 1037 b 26 f: καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει.

[4]) Met. VII (Z), 2. 1028 b 8 f: δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν. — Met. VII (Z), 3. 1029 a 33 f: ὁμολογοῦνται δὲ οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. — De An. II, 1. 412 a 11 ff: οὐσία δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. Vergl. auch Met. XII (Λ), 1. 1069 a 30 ff; VIII (H), 1. 1042 a 24 f.

keine Schwierigkeiten bereiten. Indessen ist mit den genannten Bestimmungen der Substanzbegriff keineswegs erschöpft. Wenn überhaupt etwas, so ist in erster Linie das Substanzielle Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis [1]). Nun war nach Platons Auffassung, die auch bei Aristoteles noch fortwirkte, die Einheit und Beharrlichkeit des Objekts Grundvoraussetzung für jedwede wahre wissenschaftliche Erkenntnis [2]). Daher musste sich die Frage aufdrängen, ob die konkreten Einzeldinge, welche schon auf Grund ihrer Ausdehnung und Teilbarkeit notwendigerweise eine Vielheit aufweisen, noch als Substanzielles, dem Einheit zukommen muss, gelten dürfen. Desgleichen scheinen die vielfachen Veränderungen, denen die sinnlichen Dinge erfahrungsgemäss ausgesetzt sind, angefangen von der bloss lokalen Bewegung bis zu dem Prozess des Entstehens und Vergehens, mit der Forderung des Beharrlichen und Bleibenden in Widerspruch zu stehen [3]).

[1]) Met. VII (Z), 5. 1031 a 1: δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. Das Wesen eines Dinges ist es, worauf die wissenschaftliche Erkenntnis abzielt; der Wesensbegriff (τὸ τί ἐστιν) kommt aber im eigentlichen Sinne nur dem Substanziellen, Fürsichseienden zu. Met. VII (Z), 4. 1030 a 28 ff: διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις. Ibid. 1029 b 1 f: ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἕν τι ἐδόκει εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι.

[2]) Met. III (B), 4. 999 a 28 ff: ἢ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. Met. III (B), 4. 999 b 26 f: καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἕν ἐπὶ πάντων;

[3]) Met. III (B), 4. 999 b 4 f: τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν. Met. XII (Λ), 1. 1069 b 3: Ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή.

Aber weit davon entfernt, nun etwa mit Platon den substanziellen Charakter der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge preiszugeben, stellt sich Aristoteles vielmehr die Frage: πῶς εἰσὶν οὐσίαι; [1]) d. h. wie muss das eigentliche und wahre Sein dieser Dinge gedacht werden, damit trotz ihrer unverkennbaren Vielheit eine Einheit und trotz ihrer offenkundigen Veränderung ein Beharrendes ihnen verbleibt? Der Stagirite erblickt des Rätsels Lösung in der Feststellung, dass sowohl Einheit und Vielheit als auch Beharrlichkeit und Veränderung keine unversöhnlichen Gegensätze darstellen. Nicht alles ist in dem Sinne eins, dass es jede Vielheit ausschlösse [2]), oder in dem Sinne ein Beharrendes, dass ihm jede Veränderung unmöglich wäre. Aber es ist in beiden Fällen den Anforderungen der wissenschaftlichen Erkennbarkeit Genüge getan, falls es gelingt, ein Prinzip zu ermitteln, welches die Vielheit zu einer Einheit zusammenschliesst und aller Veränderung als Beharrendes zugrunde liegt [3]).

Im Grunde läuft also die ganze Untersuchung hinaus auf die Feststellung der Prinzipien des Seienden, und dies

---

[1]) Met. VII (Z), 2. 1028 b 29 f: καὶ αὗται (scil. αἰσθηταὶ οὐσίαι) πῶς εἰσίν;

[2]) Met. X (I), 1. 1052 a 34 ff: λέγεται μὲν οὖν τὸ ἓν τοσαυταχῶς, τό τε συνεχὲς φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ καθ' ὅλου. Phys. I, 2. 185 b 7 ff: λέγεται δ' ἓν ἢ τὸ συνεχὲς ἢ τὸ ἀδιαίρετον ἢ ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ὥσπερ μέθυ καὶ οἶνος. εἰ μὲν τοίνυν συνεχές, πολλὰ τὸ ἕν· εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές.

[3]) Phys. I, 1. 184 a 13: τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων.

bildete von jeher das Grundproblem der Philosophie[1]). Aristoteles kannte ganz wohl die Bemühungen seiner Vorgänger um dessen Lösung und war bestrebt, sich ihre Arbeit möglichst zunutze zu machen. Wenn letztere bisher nicht zu dem erwünschten Resultat geführt hatte, so lag nach des Stagiriten Meinung der Grund darin, dass die früheren Philosophen bald das eine, bald das andere Prinzip in einseitiger Weise urgiert hatten, während in Wirklichkeit vier Prinzipien zur allseitig befriedigenden Lösung des Problems erforderlich sind. Aber „die früheste Arbeit an jeder Wissenschaft gleicht einem stammelnden Versuch, in ihren Anfängen und bei ihrer Entstehung erscheint sie wie ein Neuling“ [2]). Die älteren Physiker bezeichneten irgend einen Urstoff als das Erste, woraus alles entsteht und welches im Sein verharrt; derselbe galt ihnen zugleich als unvergänglich und als qualitativ veränderlich [3]). Ihr Philosophieren blieb aber zu sehr im Materiellen haften, als dass man einen positiven Ertrag von ihnen erwarten dürfte.

Dem Problem näher traten die Eleaten; sie empfanden lebhaft den Widerspruch zwischen Einheit und

[1]) Wir gehen hier etwas näher auf diese Erörterungen ein, weil sie bei Aristoteles selbst die Frage veranlassen, ob die sinnlich wahrnehmbaren Dinge die einzigen Substanzen sind, oder ob es noch Substanzen höherer Art gibt, eine Frage, die dann zum „Gottesbeweis“ überleitet. Vergl. Met. III (B), 2. 997 a 34 f: ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας. Metaph. VII (Z), 2. 1028 b 13 ff: πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον. Ibid. 28 f: καὶ πότερον εἰσί τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσίν.

[2]) Met. I (A), 10. 993 a 15 ff.

[3]) Vgl. Met. I (A), 3. 983 b 6 ff.

Vielheit in den Einzeldingen und glaubten ihm nicht anders entgehen zu können, als dadurch, dass sie jede Vielheit als blossen Schein erklärten und nur ein bestimmungsloses reines Sein als reale Wirklichkeit gelten liessen. Und wie die Ausdehnung und die Vielheit, so leugneten sie auch die Bewegung und Veränderung, weil sie darin einen unlösbaren Widerspruch erblickten [1]). Aber Aristoteles ist zu viel Empiriker, um einem solchen radikalen Lösungsversuch beizupflichten. Er hält ihnen entgegen, sie würden die verschiedenen Bedeutungen des Seins und des Einen unberücksichtigt lassen [2]). Gegen das klare und unzweideutige Zeugnis der Erfahrung aber sich verschliessen und die Bewegung leugnen, bezeichnete er als Zeichen eines krankhaften Geisteszustandes. [3]) Auch kannte er die Philosophie Heraklits, der durch die allerevidenteste

---

[1]) Vgl. bes. die vier Argumente Zenons gegen die Bewegung, die Aristoteles darlegt, Phys. IV. Aristoteles hebt mit Recht hervor, dass Zenon von der sinnlichen Anschauung aus räsonniere; deshalb bleibe es bei aller Argumentation möglich, dass es ein Unteilbares (ἀδιαίρετον) gebe, und es lasse sich auch Zenon gegenüber sehr wohl in Schutz nehmen, so Met. III (B), 4. 1001 b 13 ff.

[2]) Vgl. Phys. I, 2. 185 a 20 ff u. a. Stellen. Zu der aristotel. Kritik an der Lehre der Eleaten vgl. Natorp, Aristoteles und die Eleaten in: Philos. Monatshefte, 27 (1890), p. 1—16 u. 147—160. Wie weit Aristoteles den einzelnen philosophischen Systemen seiner Vorgänger gerecht wird bzw. ihnen Unrecht tut, ist für unsere Darlegung ohne Belang. Lange urteilt über die „dialektische Behandlung der Streitfragen" bei Aristoteles nicht allzu günstig: „Aristoteles führt die Gegner selbst auf; er lässt sie ihre Ansichten (oft mangelhaft genug!) darlegen, disputiert auf dem Papier mit ihnen und sitzt dann in eigener Sache zu Gericht." Geschichte des Materialismus, I, p. 67 f.

[3]) Phys. VIII, 3. 253 a 32 ff.

Tatsache der Bewegung sich hatte bestimmen lassen, alles Sein in Werden aufzulösen [1]). Freilich war auch Heraklits Lösung zu einseitig [2]), sie liess das Problem bestehen. Nun hatte Empedokles zwischen Eleaten und Heraklit zu vermitteln gesucht, indem er dem Stoff, als dem Prinzip des Seienden, die bewegenden Kräfte, Liebe und Hass, als Prinzipien des Werdens zur Seite stellte. So wenig ihm Aristoteles darin beipflichten konnte, dass er den Stoff als das eigentlich Seiende fasste, und dass er ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne des Wortes leugnete, so sehr rechnet er es ihm, gegenüber seinen Vorgängern, zu hohem Verdienste an, dass er für das Sein und für die Bewegung besondere Prinzipien suchte, und dass er die Ursache der Bewegung als gedoppelt und gegensätzlich annahm: die Liebe oder Harmonie als vereinigende und den Hass als trennende Kraft [3]). Aristoteles nahm nur daran Anstoss, dass die Prinzipien der Liebe und des Hasses noch zu sehr mythologischen Charakter trugen. Eine andere Lösung versuchte die atomistische Schule. Nach ihr waren die letzten Grundbestandteile aller Dinge die Atome, d. h. zahllose ausgedehnte aber unteilbare, nur der Grösse nach bestimmte Stoffteilchen. Vielheit, Mannigfaltigkeit und Veränderung der Dinge in der Erscheinungswelt erklärten die Atomisten als Unterschiede der Gestalt, Ordnung und Lage dieser Atome. Damit waren Entstehen und Vergehen geleugnet, und die qualitativen Veränderungen auf räumliche Beziehungen der Atome, auf lokale Bewegungen reduziert. Die Bewegung selbst

[1]) De Cœlo, III, 1. 298 b 29 f.

[2]) Phys. VIII, 3. 253 b 6 f. Phys. VIII, 3. 254 a 22 f. u. 33 ff.

[3]) Met. I (A), 4. 985 a 4 ff., bes. 29—31.

hatte ihren Grund in der Schwere der Stoffteilchen und in einer diesen innewohnenden Tendenz zu einer bestimmten Bewegung, gemäss dem Axiom: Gleiches gesellt sich zu Gleichem.

Damit war wohl ein dankenswerter Versuch gemacht, einerseits die Einheit in der Vielheit und anderseits die Tatsache der Bewegung zu erklären. Aber Aristoteles hat den Grundfehler der Atomistik aufgedeckt: er zeigt, dass es ebenso ein Widerspruch sei, Körperliches oder Räumliches als unteilbar zu setzen, wie Ausgedehntes aus Nichtausgedehntem abzuleiten [1]). Die der bestimmt gerichteten Bewegung innewohnende Tendenz aber haben die Atomisten durch die Annahme einer notwendigen Vorbestimmtheit der Stoffteilchen keineswegs erklärlich gemacht [2]).

Grösseres Verdienst um diese Frage kommt jenem Philosophen zu, von dem Aristoteles sagt, dass er im Vergleich zu seinen Vorgängern „wie ein Nüchterner unter Trunkenen“ erscheine, Anaxagoras [3]). Zwar leugnete auch dieser, wie Empedokles und die Atomisten, das Werden im strengen Sinne, indem er alles Entstehen als Mischung, alles Vergehen als Entmischung bezeichnete. Aber diese Vorgänge selbst und insbesondere die Zweckmässigkeit in der Natur veranlassten ihn, als bewegende Kraft ein Geistiges, eine nach Zwecken handelnde Intelligenz (νοῦς) anzunehmen [4]). Aristoteles fasst des Anaxagoras etwas unklare Ausführungen dahin zusammen, dass er sagt, er nehme

[1]) Vgl. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, 1905 [16], p. 29.

[2]) Met. I (A), 4. 985 b 19 f.

[3]) Met. I (A), 3. 984 b 15 ff.

[4]) Met. I (A), 8. 989b, 14 ff.

zwei Prinzipien an: ein Unbestimmtes und ein Einfaches, Ungemischtes, Geistiges, Immaterielles [1]). Aber zugleich klagt Aristoteles darüber, dass Anaxagoras nur da seinen νοῦς einführe, wo er die Notwendigkeit der Erscheinungen aus Naturursachen nicht abzuleiten vermöge, so dass letzterer gleichsam als „deus ex machina" fungiere, und dass er von seinem geistigen Prinzip keinen konsequenten Gebrauch mache [2]).

Während die bisher genannten Philosophen nur das sinnlich wahrnehmbare Seiende zum Gegenstand ihrer Untersuchung machten und nur in dessen Bereich Prinzipien suchten, dehnten andere ihre Betrachtung auch auf eine zweite Art von Objekten aus, auf das sinnlich nicht wahrnehmbare Seiende [3]). Zu diesen gehören zunächst die Pythagoreer, aber nur in gewissem Sinne. „Sie glaubten in den Zahlen viele Aehnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken [4]). Aber sie wussten sie noch nicht mit den Sinnendingen (wie es später die platonische Philosophie tat) auseinanderzuhalten, sondern erklärten sie für das Wesen aller Dinge. Deshalb sagt Aristoteles von ihnen, es kommt einem vor, als gelte ihnen als Seiendes eben nur das, was sinnlich wahrnehmbar ist, und was der Himmel in seinem Umfang befasst. Aber, so meint Aristoteles, die Ursachen und Prinzipen, die sie im Auge hätten, gäben das rechte Mittel an die Hand, auch zu den höheren Gattungen von Objekten sich zu erheben [5]). So aber waren sie ausserstande, die Bewegung zu er-

[1]) Met. I (A), 8. 989 b 16 ff.

[2]) Met. I (A), 4. 985 a 18 ff.

[3]) Met. I (A), 8. 989 b 24 ff. Vgl. Met. III (B), 5. 1002 a 8 ff.

[4]) Vgl. Met. I (A), 5. 985 b 23 ff.

[5]) Met. I (A), 8. 989 b 29 f.

klären, wie sie überhaupt die Eigentümlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren verkannten [1]).

Aehnlich wie die Pythagoreer nahmen auch die Platoniker übersinnliche Prinzipien an; sie unterschieden diese aber ausdrücklich von den Sinnendingen und schrieben ihnen höhere Wirklichkeit und substanzielles Sein in einer höheren Welt zu. Als Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen galten ihnen die Zahlen. Da Aristoteles selbst aus dieser Schule hervorgegangen war, dann aber, die Mängel der platonischen Theorie einsehend, sich von der Schule trennte, darf es nicht wundernehmen, dass er immer wieder auf das Philosophem zurückkommt und, an ihm eingehende Kritik übend, seine eigene Lehre ausbildete [2]). Den Ursprung der platonischen Theorie hat Aristoteles sehr wohl erkannt. Von frühester Jugend an mit der Lehre des Kratylos und Heraklit vertraut, wonach alles Sinnenfällige in stetem Fluss sei und darum nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis sein könne, hatte Platon in der Schule des Sokrates gelernt, dass alle Realität, alles wahrhaft und wirklich Seiende,

---

[1]) Met. I (A), 8. 990 a 8 ff.: Met. I (A), 5. 987 a 13 ff. Der Fehler, den die Pythagoreer begingen, bestand nach Aristoteles darin, dass sie noch nicht recht zwischen formalem und materialem Prinzip zu scheiden wussten. Vgl. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lipsiae 1826, p. 35 f. Schwegler l. c. p. 15.

[2]) Höher als die Autorität seines Lehrers Platon steht dem Stagiriten die Wahrheit; ihr die Ehre zu geben, gilt ihm als heilige Pflicht. Vgl. Nik. Eth., I, 4, 1096 a 11 ff. Trendelenburg ist freilich in eben (vgl. Anm. [1]) genannter Schrift der Ansicht, dass Aristoteles die Ideenlehre nicht immer richtig aufgefasst habe; doch habe er den Hauptmangel der platonischen Lehre bei alledem getroffen.

begrifflich fassbar sein müsse [1]). Danach bestimmte sich seine Behandlung des Seinsproblems. Was den vergänglichen und in kontinuierlichem Fluss befindlichen, sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen den Schein des Einheitlichen und Beharrlichen verleiht, das führte er auf substanziell existierende begriffliche Prinzipien zurück, die als solche ausserhalb der Dinge selbst sind [2]). Damit war eine Erklärung gegeben für die Einheit in der Vielheit, und zugleich die wissenschaftliche Erkenntnis durch das Erkennen der über allen Wechsel erhabenen Ideen ermöglicht. Aber so genial dieser Lösungsversuch auch sein mochte, so sehr er besonders dem Erkenntnisproblem, der begrifflichen Fixierung des realen Seins, Rechnung trug, so konnte doch Aristoteles, bei aller Hochachtung, die er seinem Lehrer bekundete, nicht umhin, die Mängel desselben schonungslos aufzudecken [3]). Die scharfe Kritik der platonischen Ideenlehre gipfelt in dem Vorwurf, die

[1]) Met. I (A), 6. 987 a 32 ff. Vgl. bes. Met. XIII (M), 4. 1078 b 12 ff: „. . . die Ideenlehre ergab sich ihren Urhebern, indem sie sich, was die Wahrheitserkenntnis anbetrifft, durch die Ausführungen Heraklits davon überzeugen liessen, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, und dass es mithin, wenn es eine Erkenntnis und ein Wissen überhaupt geben soll, neben den sinnlichen Gegenständen noch andere Wesen geben müsse, welche bleiben. Denn von dem, was sich in stetem Flusse befindet, gebe es keine Erkenntnis" usw. (Uebers. v. Lasson, p. 244 ff.)

[2]) Ausser den Ideen nahm dann Platon noch die Zahlen als Seinsprinzipien an und als Seiendes in höherem Sinne denn die konkreten Einzeldinge. Met. VII (Z), 2. 1028 b, 19 ff: ὥσπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν. Vgl. Met. I (A), 9. 991 b 27 ff. Vgl. Met. I (A), 9. 990 b, 34—991 a 1.

[3]) Vgl. bes. Met. I (A), 9 990 a 33 ff. (das ganze cap. 9); Met. XIII (M), 4. 1078 b 7—5, 1080 a 11.

Ideen seien nur αἰσθητὰ ἀΐδια, nur mit dem Attribut der Ewigkeit in eine höhere Welt versetzte Sinnendinge. Ihre Bestimmung aber, Prinzipien für die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu sein, würden sie nicht erfüllen, weil sie weder Sein noch Werden derselben zu erklären imstande seien; das Sein nicht, weil sie nicht das begriffliche Wesen der konkreten Einzeldinge sind, die Bewegung nicht, weil die Idee nicht Prinzip einer Bewegung sein könne. Für das Erkenntnisproblem ist dabei in Wirklichkeit auch nicht viel gewonnen; denn wenn man auch die Idee erkennt, so erkennt man damit noch nicht das konkrete Einzelding selbst, das ja mit der Idee keineswegs sich decke. Dazu kommt, dass die Platoniker selber nicht zu sagen wüssten, in welchen Fällen man Ideen annehmen soll. [1])

So kam es, dass die Schwierigkeiten des Seinsproblems nur klarer herausgestellt und tiefer empfunden, keineswegs aber gelöst wurden. Darum hat auch Platon folgende Aporieen bestehen lassen, die Aristoteles also formulierte: „Wenn es nicht neben den sinnlichen Dingen und den mathematischen Objekten noch irgend ein anderes gibt von der Art, wie die Ideen im Sinne der platonischen Schule, so gibt es keine Wesenheit, die der Zahl und der Gattung nach einheitlich wäre, und auch die Prinzipien des Seienden würden dann nicht in bestimmter Anzahl, sondern in bestimmten Arten existieren. Um diese Konsequenz zu vermeiden,

[1]) Vgl. Wundt, Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, 1910, p. 19 f. „In dieser harten Kritik, der Aristoteles die Ideenlehre unterzieht, ist wohl die grosse Wichtigkeit, die sie durch die Aufstellung und konsequente Durchführung idealer Zweckbegriffe hat, nicht gebührend gewürdigt, aber treffend ist geschildert, wie jene Lehre vor allem an den Begriffen der Bewegung und Veränderung scheitert, und diese Hauptprobleme der Physik ungelöst zur Seite liegen lässt.“

ist man zur Annahme von Ideen gezwungen." „Aber geben wir die Existenz von Ideen zu und lassen wir es gelten, dass die Prinzipien, jedes als numerisch eines, aber nicht als eine Art, nur einmal vorkommend existieren, so ergeben sich mit Notwendigkeit aus einer solchen Annahme alle oben genannten Undenkbarkeiten." [1]) Und das Erkenntnisproblem betreffend: „Wenn es nichts ausser den Einzelwesen gibt, so gibt es auch nichts, was Gegenstand des Denkens wäre; alles wäre Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, und eine Erkenntnis von irgend etwas wäre unmöglich, wofern man nicht so weit geht, schon die sinnliche Wahrnehmung für eine Erkenntnis auszugeben [2])." „Kaum an einer zweiten Stelle," so bemerkt dazu mit Recht Natorp, „ist das innerste Prinzip des Platonismus so scharf erkannt wie eben hier" [3]).

Aber freilich hatten die Platoniker, so wie sie nun einmal das Seinsproblem auffassten, auf Grund ihres ganzen Verfahrens gar nicht die Möglichkeit, die Grundfrage dieses Problems, die Frage nach der Einheitlichkeit des Einzeldings sowie nach dessen begrifflicher Fassbarkeit, zu beantworten und die Schwierigkeit zu lösen [4]). Für Aristoteles ist es oberster

[1]) Met. III (B), 6. 1002 b 22 ff.

[2]) Met. III (B), 4. 999 b 1 ff.

[3]) Natorp, Thema u. Disposition der arist. Metaphysik, p. 569, Anm. 72. Er fügt freilich hinzu: „Es ist höchlich zu verwundern, dass auf die so tief begriffene Aporie keine triftigere Lösung erfolgt, als man sie in Met. Z u. MN findet."

[4]) Sie begingen eben den grossen Fehler, das Prinzip der Einheit, Unveränderlichkeit und wissenschaftlichen Erkennbarkeit ausserhalb des Dinges selbst als Fürsichseiendes, Substanzielles in eine Jenseitswelt zu versetzen. Damit ist einerseits Einheit, Unveränderlichkeit und wissenschaftliche Erkennbarkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht befriedigend erklärt, anderseits lässt sich nichts Sicheres ausmachen über die Zahl dieser transzendenten Substanzen. Vgl.

Grundsatz, dass begriffliches Wesen und reale Einzelexistenz ein und dasselbe ist. Dabei versteht er unter begrifflichem Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) das, was der Definition im eigentlichen Sinne entspricht, d. h. die Zusammenfassung des genus proximum und der differentia specifica. Aber wie ist es denkbar, dass begriffliches Wesen und reale Einzelexistenz sich schlechthin decken? Die akzidentellen Bestimmungen, die nicht in die Definition fallen und also nicht zum begrifflichen Wesen gehören, überhaupt alles das, was ein Ding zu einer Vielheit macht, ist doch auch Realität. Aristoteles löst die Schwierigkeit durch die Annahme eines doppelten Seinsprinzips: „Ist es so, wie wir sagen, ist die Materie das eine Moment und die Form das andere, das eine potenziell und das andere aktuell, dann scheint die Sache gar keine Schwierigkeit mehr zu bieten [1])." Gewiss ist jedes Einzelding eine Vielheit, weil schon sein Begriff ein Mannigfaches ist und ihm ausserdem verschiedene Qualität, Quantität usw. zukommen kann, aber ein Vieles ist es nur potenziell, aktuell ist es eine Einheit. Einheit und Vielheit sind aber keineswegs unversöhnliche Gegensätze, wofern man nur das eine als ἐντελεχείᾳ ὄν (aktuell), das andere als δυνάμει ὄν (potenziell) fasst [2]). Das Prinzip für das Aktuelle,

Met. VIII (H), 6. 1045 a 7 ff. Das Ergebnis 20 ff.: φανερὸν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μετιοῦσιν ὡς εἰώθασιν ὁρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν.

[1]) Met. VIII (H), 6. 1045 a 23 ff.: εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον.

[2]) Phys. I, 2. 186 a 1 ff.: ἐνταῦθα δ' ἤδη ἠπόρουν καὶ ὡμολόγουν τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, ὥσπερ οὐκ ἐνδεχόμενον ταὐτὸν ἕν τε καὶ πολλὰ εἶναι μὴ τἀντικείμενα δέ. ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ. s. Trendelenburg, Rheini-

Einheitliche nannte Aristoteles die Form (εἶδος, μορφή), das Prinzip für das Potenzielle, Viele bezeichnete er als Materie (ὕλη). Darnach geht nach aristotelischer Anschauung alles real Existierende, Einheitliche, Bestimmte am konkreten Einzelding auf die Form als sein Prinzip zurück. Diese macht aus der Vielheit eine Einheit, aus dem Unbestimmten ein begrifflich Faßbares [1]). Darum nennt Aristoteles zuweilen die Form auch geradezu die Substanz, mit der Begründung, dass sie den eigentlichen Grund für das Sein (τὸ εἶναι) ausmacht [2]). Aber auch die Materie ist nach Aristoteles eine Realität, denn das Viele und Mannigfaltige ist ihm keineswegs blosser Schein, und er betont ausdrücklich die Wichtigkeit dieses zweiten Prinzips [3]). Indessen kommt der Materie als solcher keine reale Existenz zu; soweit eine Vielheit (ἄπειρον) Existenz hat, partizipiert sie an der Aktualität der Form.

---

sches Museum, 1828 (II), p. 473: „Die Materie gibt die Vielheit; der Begriff . . . ist die beherrscheude Einheit, das Verbindende und Zusammenhaltende.

[1]) Es genügt nicht, für die Erklärung der Einheit in der Vielheit bloss einen gemeinsamen substanziellen Träger anzunehmen, es muss in jedem Einzelsein eine innerlich gestaltende Macht, ein die Einheit begründendes Prinzip angenommen werden. Beachte hier die Immanenz des Einheitsprinzips. An Stelle des platonischen ἓν παρὰ τὰ πολλά setzt Aristoteles das ἓν κατὰ πολλῶν. cfr. Anal. post. I (A), 11. 77 a 5 ff.: Εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἕν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Met. VII (Z), 10. 1035 a 7 ff.: λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

[2]) Met. VIII (H), 3. 1043 b 13 f.: εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν.

[3]) Vgl. Met. VIII (H), 4. 1044 a 15 ff.

Denn die Materie ist eben nur potenziell. Die Verbindung von Materie und Form darf man sich also nicht als die Vereinigung zweier Einheiten denken [1]). Die Einheitlichkeit des aus Materie und Form zusammengesetzten Ganzen ist im Grunde nichts anderes, als die Einheitlichkeit der Form, der sich die Materie unterordnet; dadurch wird das, was potenziell und unbestimmte Vielheit war, aktuell und eins, aber seine Aktualität und Einheit ist keine andere als die der Form. So glaubte Aristoteles die Einheit des konkreten Einzeldinges erklären zu können, ohne ihm seine Vielheit zu rauben. Auch für das Erkenntnisproblem bot diese Lösung entschieden Vorzüge; denn wenn alle Aktualität und Einheit in der Form ihren Grund hat, diese aber sich deckt mit dem eigentlichen Wesen des Dinges, so ist ein begriffliches Erfassen derselben zugleich eine wissenschaftliche Erkenntnis des ganzen Dinges [2]). Ob nun diese Lösung eine nach allen Seiten vollbefriedigende ist, ist freilich eine andere Frage [3]).

Wenn wir im Vorausgehenden der aristotelischen Seinslehre unsere nähere Aufmerksamkeit geschenkt haben in der Absicht, ihren etwaigen Zusammenhang

---

[1]) Met. VIII (H), 6. 1045 b 20 f.: ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.

[2]) Wir mussten hier etwas ausführlich auf den aristotelischen Substanzbegriff eingehen, weil seine unrichtige Bestimmung auch auf die Beurteilung der Gotteslehre von Einfluss ist. Vgl. z. B. Glaser, Die Metaphysik des Aristoteles, p. 61.: „Das εἶδος aber, sowie die ὕλη, mit der es im Grunde eins und dasselbe ist, ist nur Substanz als allgemeine; die an und für sich seiende Substanz, das εἶδος, welches wirklich (ἐνεργείᾳ) ist, ist der νοῦς (τὸ πρῶτον κινοῦν), der alles, was ist, schuf und erhält und Urheber und Endzweck der Welt ist."

[3]) Vergl. darüber Lang, Das Kausalproblem, I. (1904) p. 84—102.

mit der Gotteslehre zu ermitteln, so müssen wir gestehen, dass unser bisheriges Ergebnis ein rein negatives ist. Die Dinge, sofern sie sind, finden ihre ausschliessliche und hinreichende Erklärung in den beiden (immanenten) Prinzipien von Materie und Form. Während nach der Scholastik alle kontingenten Dinge (esse participatum) in Gott ihren letzten Seinsgrund haben, führt beim Stagiriten von dem Seienden, sofern es als ruhendes betrachtet wird, kein Weg zur Gottheit.

Anders freilich gestaltet sich das Ergebnis da, wo für die Veränderung (Bewegung) der Dinge die Gründe und Prinzipien bestimmt werden. Zunächst erscheint auch hier für das Subjekt der Bewegung das immanente Doppelprinzip von Materie und Form gefordert. Das, was entsteht oder was sich verändert, kann nur ein aus Materie und Form Zusammengesetztes sein, weil es aktuell und potenziell zugleich sein muss. Nur so lässt sich die Schwierigkeit heben, die schon von den früheren Philosophen empfunden wurde, aber zu falschen Lösungen Anlass gab, dass nämlich das Seiende nicht erst zu werden braucht. Nicht die Form, das aktuelle Sein, so antwortet Aristoteles, ist Subjekt der Veränderung, sondern das aus Materie und Form Zusammengesetzte (das σύνολον) [1]).

Nun bleibt aber immer noch das Problem bestehen, ob mit der Veränderung (Bewegung) eines Dinges nicht die zweite Bestimmung des Substanziellen, ein Beharrendes, Bleibendes zu sein, in Widerspruch

[1]) so Met. VII (Z), 8. 1033 b 5 ff., 12 f.: δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος. — 16 ff.: φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται.

steht. Hier begegnete Aristoteles all den Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der Bewegung gegeben waren. Er war sich darüber vollkommen klar, dass die Bewegung weder dem Gebiete des Aktuellen noch dem des Potenziellen angehöre, dass sie vielmehr ein Mittleres zwischen beiden sei, ein Kontinuierliches, welches im Gegensatz zu allem Diskreten, Begrenzten (ὁρισμένον) jeder Grenzbestimmung sich zu entziehen droht und sich nicht in feste Begriffe bannen lässt [1]). Diese Eigenart des Kontinuierlichen hatte schon der Eleate Zenon klar herausgestellt, allerdings um damit gegen die Realität der Bewegung zu argumentieren [2]). Statt dessen suchte Aristoteles durch Ermittlung anderer Prinzipien als Materie und Form eine nähere Bestimmung für die Bewegung zu gewinnen. Er fand dieselbe in zwei weiteren Prinzipien, dem ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, das den Anstoss, das Einsetzen der Bewegung bezeichnet, und dem τέλος oder οὗ ἕνεκα, dem Ziele der Bewegung. Bezüglich des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως unterschied Aristoteles zwei Möglichkeiten. Ein

---

[1]) Phys. III, 2. 201 b 27 ff.: τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς · οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. καὶ διὰ τοῦτο δὴ χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστιν · ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀναγκαῖον θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον etc. Phys. III 1. 200 b 16 ff.: δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ. Vgl. darüber bes. Kappes: Die aristotel. Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις (1887), p. 20 ff.

[2]) Vgl. Phys. IV (das ganze Kapitel).

Ding wird entweder von einem andern bewegt, oder es hat das Prinzip der Bewegung in sich selbst [1]). Der erstere Fall liegt vor, wenn ein Körper etwa durch Wurf oder Stoss in Bewegung versetzt wird. Nach der Auffassung der aristotelischen Physik dauert die Bewegung nur so lange, als eine unmittelbare oder mittelbare Berührung zwischen dem den Wurf ausführenden Subjekt und dem geworfenen Objekt stattfindet. In diesem andauernden Berührtwerden seitens der bewegenden Ursache ist für die gedankliche Erfassung der Bewegung in gewissem Sinne jenes Bleibende, Beharrende gegeben, ohne welches es unmöglich wäre, sich ihrer geistig zu bemächtigen. Freilich nur in gewissem Sinne: denn indem die bewegende Ursache ihre Tätigkeit ausübt, ist sie selbst in Bewegung, so dass im Grunde Bewegung durch Bewegung erklärt wird. Anders liegt die Sache da, wo ein Körper das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat, wo er also „sich von selbst bewegt", „von selbst" wächst, sich „von selbst" verändert, wie dies bei allen lebenden Wesen der Fall ist [2]). Hier fällt das Bewegungsprinzip mit der Form des Dinges zusammen. Es ist in der Natur der Lebewesen begründet, dass sie sich bewegen, darum braucht man nach keinem andern Bewegungsprinzip sich umzusehen (soweit die Selbstbewegung in Betracht kommt). Wenn deshalb Aristoteles den Grundsatz aufstellt, man dürfe in der Reihe der Bewegungsursachen nicht ins Unendliche fortschreiten und als

[1]) Phys. VIII, 5. 257 b 17 f.: διχῶς γὰρ κινεῖν ἦν, τὸ μὲν τὸ ὑπ' ἄλλου κινούμενον αὐτό, τὸ δ' αὑτῷ.

[2]) Phys. VIII, 4. 254 b 14 ff.: τό τε γὰρ αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινούμενον φύσει κινεῖται, οἷον ἕκαστον τῶν ζώων · κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ, ὅσων δ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι.

Ursache der Bewegung immer wieder ein anderes, selbst in Bewegung Begriffenes annehmen, so will er damit noch keineswegs auf die notwendige Existenz eines absolut unbewegten Bewegers schliessen [1]). Es entspricht vielmehr vollständig seinem Gedankengang, als letztes Bewegungsprinzip (im Sinne des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) ein Sichselbstbewegendes anzunehmen. Schon dieses weist als Bewegungsprinzip ein Beharrendes im eigentlichen Sinne auf, die Wesensform, die Seele.

Nun ist mit der Ermittlung eines letzten Bewegungsprinzips im Sinne des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως das Bewegliche nur nach einer Seite hin näher bestimmt. Die begriffliche Erfassung des Beweglichen erfordert aber, dass auch ein Beharrendes ausfindig gemacht werde, welches der Bewegung Ziel und Endzweck ist. Prinzip in diesem Sinne ist das τέλος oder οὗ ἕνεκα.

Doch bevor wir das Prinzip des Endzwecks in seiner Bedeutung für die Bewegung näher ins Auge fassen, müssen wir die Stellung dieser Erörterungen im Rahmen der aristotelischen Metaphysik kurz beleuchten. Aristoteles sagt es selbst, dass das Seiende, insofern es ein Bewegtes ist, der φυσικὴ ἀκρόασις als Objekt angehört. Wenn er trotzdem hier in der

---

[1]) Phys. VIII, 5. 256 a 13 ff.: εἰ δὴ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου ἢ μή, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου κινουμένου, ἀνάγκη τι εἶναι κινοῦν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον, εἰ δὲ τοιοῦτο τὸ πρῶτον, οὐκ ἀνάγκη θάτερον (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστι οὐδὲν πρῶτον) — εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινεῖσθαι.

πρώτη φιλοσοφία der Erörterung des Bewegten Raum gewährt, so geschieht es, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, deshalb, weil die konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Substanzen, unter dem Gesichtspunkt der Bewegung betrachtet, auf die Existenz anderer Arten von Substanzen schliessen lassen. „Ob es nun neben der Materie solcher Substanzen wie die besprochenen noch eine andere gibt, und ob man sich noch nach einer andern Art von selbständigen Wesen umtun muss, wie etwa nach Zahlen oder sonst etwas dergleichen, das soll später untersucht werden; denn gerade zu diesem Behuf suchen wir in betreff der sinnlichen Substanzen ins klare zu kommen, während diese Lehre von den sinnlichen Substanzen in gewissem Sinne eigentlich die Aufgabe der Naturphilosophie als der zweiten, der angewandten Philosophie, ausmacht [1]).“ Und an einer andern Stelle fasst er den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung in folgenden Fragen zusammen: „Gibt es Substanzen ausser den sinnlich wahrnehmbaren Dingen oder nicht? Wie verhalten sich diese Substanzen? Gibt es eine für sich abgetrennt bestehende Substanz? und aus welchem Grunde, in welchem Sinne? oder gibt es keine selbständige Existenz ausser den sinnlich wahrnehmbaren Dingen [2])?“

Die Fragestellung war übrigens historisch motiviert. Die platonischen Ideen und Zahlen waren eben in der Auffassung ihres Urhebers solche für sich exi-

[1]) Met. VII (Z), 11. 1037 a 10 ff.; Met. XI (K), 7. 1064 b 9 ff.: εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσί, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη · εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.

[2]) Met. VII (Z), 2. 1028 b 27 ff.

stierende Substanzen neben den konkreten Einzeldingen, und es war die Lehre Platons, die die aristotelische Problemstellung näherhin bestimmte. „Soll man sagen, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände seien die einzigen Wesenheiten, oder soll man neben diesen noch andere annehmen? Und wenn das letztere der Fall ist, gibt es nur eine einzige oder gibt es mehrere Arten solcher Wesenheiten, wie sie diejenigen annehmen, die Ideen und ausserdem noch ein Mittleres setzen, das sie in dem Objekt der mathematischen Wissenschaften finden [1])?“

Unsere bisherige Untersuchung hat ergeben, dass Aristoteles die Existenz selbständiger Wesenheiten im Sinne der Zahlen oder Ideen als unbegründet zurückweist. Keiner der früheren Philosophen hat nach ihm zu dieser Frage die richtige Stellung eingenommen. Er selbst kommt bei der Erörterung des Seinsproblems, soweit er die konkreten Einzeldinge in ihrem ruhenden Sein betrachtet, ohne höhere Wesenheiten aus, weil er die Seinsprinzipien, Materie und Form, als den Dingen immanent fasst. Aber dynamisch, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Bewegung betrachtet, lassen sich die sinnlich wahrnehmbaren Dinge der sublunaren Welt ohne äussere Prinzipien nicht erklären. Wohl kann auch bei einem grossen Teil unter ihnen, den lebenden Wesen, wie wir gesehen haben, das Bewegungsprinzip im Sinne des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως mit der Form zusammenfallen, also ein immanentes sein. Aber das gilt doch nicht von allen ihren Bewegungen. Denn ausser denen, deren Prinzip sie selber sind, gibt es solche, die sie von seiten einer äusseren Ursache erleiden [2]), und dazu gehört vor allem der Zeugungs-

[1]) Met. III (B), 2. 997 a 34 ff.

[2]) Met. VII (Z) 8. 1033 b 32: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ u. a. Stellen.

prozess, wodurch sie überhaupt erst ins Dasein treten. Nun lehrt aber die Erfahrung, dass das zeugende Wesen immer der gleichen Gattung angehört wie das gezeugte; es liegt also darin noch keine Veranlassung, auf Wesen höherer Ordnung zu rekurrieren. Nur die Tatsache, dass dieser Prozess des Entstehens und Vergehens ewig dauert, ohne Anfang und Ende ist, lässt auf ein Prinzip schliessen, das der Vergänglichkeit der irdischen Wesen enthoben ist. Diese Tatsache entspricht aber einer Naturnotwendigkeit: die Bewegung muss im Grunde ewig sein [1]); denn ohne sie ist alles Entstehen und Vergehen überhaupt undenkbar; also geht sie dem Entstehungsprozess voraus und kann selbst weder entstehen noch vergehen. Noch ein anderes Moment spricht für die Ewigkeit der Bewegung. Untrennbar von ihr ist der Zeitbegriff. Die Zeit ist entweder identisch mit der Bewegung oder eine Bestimmung an ihr. In beiden Fällen muss die Bewegung ewig sein, wenn es die Zeit ist. Dies trifft aber zu: die Zeit ist ihrer innersten Natur nach ewig; denn jedem Gegenwartsmoment muss immer notwendig schon Zeit vorangegangen sein, und es muss ihm auch immer solche nachfolgen [2]). Man kann der Beweiskraft

---

[1]) Phys. VIII, 5. 256 b 12 ff.: ἀλλὰ τὸ κίνησιν μὴ εἶναι ἀδύνατον · δέδεικται γὰρ πρότερον ὅτι ἀνάγκη κίνησιν ἀεὶ εἶναι. vgl. folg. Anm.

[2]) Phys. VIII, 1. 251 a 16 ff: οὐκοῦν καὶ ταῦτα ἀναγκαῖον ἢ γενέσθαι ποτὲ οὐκ ὄντα ἢ ἀΐδια εἶναι . . . ὥστε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς ἔσται μεταβολὴ προτέρα. 251 b 9 ff: ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης. πρὸς δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως; εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστίν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι . . . . . εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ

dieser Argumentationsweise sich nicht verschliessen, wofern man sie nur vom Standpunkt des Aristoteles beurteilt [1]). Gibt es aber notwendig ewige Bewegung, dann ist auch ihr substanzieller Träger ewig.

So ergab sich zunächst auf dem Wege einer vorwiegend theoretischen Untersuchung die notwendige Existenz ewiger Substanzen, die, in ewiger Selbstbewegung begriffen, keine weitere bewegende Ursache im Sinne des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως voraussetzen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in sich selbst, in ihrer eigenen φύσις (Form) ihr Bewegungsprinzip haben, also in Wirklichkeit selbst letzte bewegende Ursache sind [2]). Darum bewegen sich auch solche Wesen mit Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) und es kostet ihnen, wie Aristoteles sich selber ausdrückt, keinerlei Mühe. Eine Bestätigung dieses seines spekulativen Ergebnisses will

---

εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον · τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου, ληφθέντος χρόνου ἔν τινι τῶν νῦν ἔσται · οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν. ὥστ' ἐπεί ἐστιν ἀρχή τε καὶ τελευτὴ τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφότερα εἶναι ἀεὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως · ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἄφθαρτον εἶναι τὴν κίνησιν · καθάπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ γενέσθαι κίνησιν συνέβαινε προτέραν εἶναί τινα μεταβολὴν τῆς πρώτης, οὕτως ἐνταῦθα ὑστέραν τῆς τελευταίας · · · · · εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δῆλον ὡς ἔστιν ἀΐδιος κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν ἦν, ὁτὲ δ' οὔ.

[1]) s. Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques (1901), p. 63 ff.

[2]) De Cœlo II, 6. 288 a 34 ff. τὸ μὲν γὰρ κινούμενον (gemeint ist der οὐρανός) δέδεικται ὅτι πρῶτον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον.

nun der Stagirite in der Existenz der unserer sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Welt der Gestirne mit ihren rotierenden Bewegungen — dies sind die einzigen, die ewig sein können — erblicken. So konstatiert er selbst ausdrücklich: „Es gibt etwas, was sich ewig bewegt in nimmer rastender Bewegung; diese aber ist die Kreisbewegung. Das geht nicht allein aus begrifflicher Untersuchung hervor, sondern das bestätigen auch die beobachteten Tatsachen [1])."

Näherhin auf die astronomischen Erörterungen des Stagiriten einzugehen, erweist sich für den Zweck unserer Darstellung als unnötig. Einige Bemerkungen über sein Weltsystem mögen genügen [2]). Bekanntlich nahm die damalige Physik statt der täglichen Umdrehung der Erde eine tägliche Umdrehung des Himmelsgewölbes an. Die gleichmässigen Bewegungen mancher Gestirne (der Fixsterne) und die Unregelmässigkeiten der Bewegungen anderer (der Wandelsterne) hatten zur Sphärentheorie geführt, die im Grunde nur den Versuch darstellt, „ungleichförmige und unregelmässige Bewegungen, die unser Auge am Himmel wahrnimmt, in gleichförmige und regelmässige Bewegungen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu zerlegen [3])".

Wenn Aristoteles diese im wesentlichen von Eudoxus ausgebildete Theorie in einigen untergeordneten Punkten zu modifizieren suchte [4]), so betonte er aus-

---

[1]) Met. XII (Λ), 7. 1072 a 21 ff: καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ · καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον. Vgl. auch Eucken: Methode der aristot. Forschung, p. 144 ff.

[2]) Näheres siehe bei Newcomb (Engelmann), Populäre Astronomie, und Wolf, Geschichte der Astronomie, bes. p. 39 f.

[3]) Gomperz, Griechische Denker, II (1903 [2]), p. 492.

[4]) Vgl. Met. XII. (Λ) 8. 1073 b 8 ff.

drücklich, dass er auf seine Neuerung kein allzu grosses Gewicht lege, und dass er es den „Leuten vom Fach“ überlassen wolle, mit voller Autorität darüber zu sprechen. Das eine aber stand ihm über allem Zweifel fest: es muss eine höchste, absolut einfache, ewige Bewegung geben — eine solche ist aber nur die kreisförmige — und da eine einfache Bewegung auch ein einfaches Wesen zum Subjekt haben muss, so muss es ein solches einfaches, in Kreisform bewegtes Wesen geben. Aristoteles sah dafür den das All umfassenden ersten Himmel (πρῶτος οὐρανός) an [1]). Dieser allein weist die vollkommenste Kreisbewegung auf, die auf Grund ihrer Gleichmässigkeit allen andern Bewegungen zum Massstab dienen kann [2]).

Die Bahnen der andern Gestirne weichen mehr oder weniger von der vollkommenen Kreisgestalt ab.

[1]) Vgl. die diesbezüglichen Erörterungen bei Aristoteles in: De Cœlo I., 2. 268 b 11 ff, bes. 269 b 2 ff: πρὸς δὲ τούτοις εἰ μέν ἐστιν ἡ κύκλῳ τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δῆλον ὡς εἴη ἄν τι σῶμα τῶν ἁπλῶν καὶ πρώτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλῳ φέρεσθαι κατὰ φύσιν. Wundt, l. c. p. 55 f: „Zeigen die einfachen Körper die geradlinige Bewegung, so muss die Kreisbewegung einem noch ursprünglicheren Körper angehören. In der Tat bestätigt sich dies, wie Aristoteles meint, weil dem im Kreisumschwung begriffenen Himmelsgewölbe weder Leichtigkeit noch Schwere, weder ein Entstehen noch ein Vergehen beigelegt werden kann.“

[2]) Vgl. Kappes, l. c. p. 22 f: „Kontinuierliche Bewegung ist so vor allem die κίνησις ὁμαλής, die ganz gleichmässig verlaufende Bewegung, wo auch die Geschwindigkeit, das Verhältnis des durchlaufenen Raumes zur Zeit stets dieselbe bleibt, die vor sich geht in jedem Zeitmoment mit derselben Geschwindigkeit und nicht bald langsam, bald wieder schneller verläuft. Eine volle, stetige, sich gleich bleibende Bewegung ist die Kreisbewegung des ersten Himmels oder der Fixsternsphäre.“

Diesen ersten Himmel bezeichnet Aristoteles als die letzte Bewegungsursache für das ewige Entstehen und Vergehen in der sublunarischen Welt [1]).

So hat die Untersuchung des Bewegungsprinzips (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) den Stagiriten zu der Feststellung geführt, „dass es ausser den Körpern, welche hier und um uns herum sind, irgend einen anderweitigen, von ihnen getrennten gebe [2])“ — oder auch deren viele, je nach der Zahl der Kreisbahnen. Wenngleich Aristoteles diesen ewigen Substanzen, den Gestirnen, das Attribut des Göttlichen (θεῖος) beilegt, so stellen sie für ihn doch keineswegs die Gottheit dar [3]).

---

[1]) Wundt, l. c. p. 40 f. bemerkt im Anschluss an die Feststellung, dass für Aristoteles die Kreisbewegung die vollkommenste sei: „Dies ist der Ursprung jener folgenreichen Lehre, dass der Umschwung des Himmelsgewölbes die erste Bewegung sei, die keine Ursache mehr ausser sich habe und von der alle andern Bewegungen abhängen, eine Lehre, zu der zwar andere (besonders Platon) schon den Grund gelegt hatten, die aber Aristoteles erst zum Abschluss brachte, indem er jenen Umschwung des Himmels nicht nur als einen voraussetzungslosen, von Ewigkeit her bestehenden, sondern auch als die Ursache aller andern Bewegungen auffasste.“ — Nun ist bei Aristoteles die Bewegung des ersten Himmels allerdings letzte Bewegungsursache (πρῶτον κινοῦν), aber nur im Sinne des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, nicht aber als letzter Endzweck. Aristoteles macht beim πρῶτον κινοῦν ausdrücklich diese Unterscheidung. Vgl. z. B. Phys. VII, 2. 243 a 3: Τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν, μὴ ὡς οὗ ἕνεκεν, ἀλλ' ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἐστὶν ἅμα τῷ κινουμένῳ.

[2]) De Cœlo I, 2. 269 b 13 ff.

[3]) De Cœlo II, 3. 286 a 10 ff: ὥστ' ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν. ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον) διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί. Man darf nicht übersehen, dass

Wäre der Stagirite hier stehen geblieben, so hätten wohl diejenigen recht, welche meinen, seine Gottheit sei im Grunde nichts anderes als das ewig sich selbst bewegende Weltall [1]). Aber wenn Aristoteles so eindringlich die Ewigkeit der Bewegung nachgewiesen, wenn er in der Verfolgung der Bewegungsursachen bei einem ersten Sichselbstbewegenden anlangte, so hat er darum auf die weitere Erklärung der Bewegung nicht verzichtet. Freilich, in den Augen einer modernen Physik, die nur Naturgesetze, Naturkräfte und die durch sie hervorgebrachten Erscheinungen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, ist jede Frage nach einem weiteren Bewegungsprinzip menschlicher Einsicht unzugänglich [2]). Wenn man aus der Physik

---

der Stagirite die Begriffe θεός u. θεῖον auch auf das Bewegliche anwendet, während er doch anderseits das höchste πρῶτον κινοῦν (die höchste Gottheit) klar genug als das absolut Unbewegte bezeichnet. Vergl. auch Phys. VIII, 8. 262 a 2 f: τρία γάρ ἐστι, τό τε κινούμενον, οἷον ἄνθρωπος ἢ θεός . . .

[1]) So konnte denn auch Siebeck darauf hinweisen, dass „Aristoteles den Gedanken, auch den göttlichen Beweger mit der Welt zu einem organischen αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν zusammenzufassen, also ihn immanent zu setzen, nahe genug gelegt hat". Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, p. 222.

[2]) Kappes, l. c. p. 42: „Der Unterschied in der Auffassungsweise zwischen diesen neueren Physikern und dem alten Philosophen ist augenfällig. Während dieser nämlich den Begriff der Bewegung qualitativ und absolut fasst, wie es zu seiner wesentlich anthropomorphistischen Naturbetrachtung mit ihren immanenten Zwecken stimmt, fassen ihn die Neueren formal und relativ; sie sprechen nicht von einer Ursache der Bewegung, sondern von Ursachen der Veränderungen und kennen nur beschleunigend und retardierend wirkende Ursachen der Bewegung. Somit ist für sie auch die Frage nach einem ersten Beweger überflüssig."

jeden metaphysischen Gesichtspunkt ausschliesst, so mag dies zutreffen. Aber die Physik des Stagiriten ist „keine Naturwissenschaft im modernen Sinne: sie ist vielmehr eine Metaphysik, und man würde ihr, wollte man ihren Inhalt strikte und präzis charakterisieren, in unserer modernen Sprache besser die Aufschrift geben: Metaphysische Anfangsgründe jeder Naturwissenschaft“ [1]). Es ist also mehr als eine „kühne Hypothese“ [2]), wenn der Philosoph auch für die ewige Bewegung noch eine Ursache aufdeckt, die er Zweckursache nennt. Denn die Bewegung hat man nicht begriffen, solange man nicht jenes Beharrende, gedanklich Fassbare gefunden, auf welches das Bewegliche hingeordnet ist und dem es kontinuierlich zustrebt. Es gibt für die Bewegung zwei Arten von Ursachen, die wirkende, wodurch etwas ist, und die Endursache, weshalb etwas ist, und beide müssen gebührende Berücksichtigung finden [3]). Wenn von diesen beiden Ursachen die eine die andere an Wichtigkeit überragt, so ist es zweifelsohne die Endursache oder Zweckursache (οὗ ἕνεκα oder τέλος τῆς κινήσεως). Dies ergibt sich schon daraus, dass jede Bewegung ihre endgültige Bestimmung erst erhält durch Angabe ihres τέλος. Βαδίζειν εἰς τέλος, εἰς ἐντελέχειαν, ἰὸν εἰς ἀρχήν, ἐνέργεια ἀτελής: das sind die Bestimmungen, die Aristoteles von der Bewegung im all-

---

[1]) Kappes, Die aristot. Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις (1887).

[2]) Gomperz, l. c. III., p. 174.

[3]) De part. anim. I, 1. 639 b 11 ff: ἐπεὶ πλείους ὁρῶμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν τὴν φυσικήν, οἷον τήν τε οὗ ἕνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ποία πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν . . . . Phys. VII, 2. 243 a 3 f u. a. Stellen.

gemeinen gibt [1]) und welche andeuten, welch wichtige Rolle der Zweckursache bei der Bestimmung der Bewegung zukommt. Wir müssen darum kurz auf die diesbezügliche Lehre des Stagiriten eingehen.

Fassen wir zunächst mit Aristoteles das Reich des Organischen ins Auge, so leuchtet ein, dass bei der Entstehung und Entwicklung eines lebenden Wesens das vollendete Lebewesen, auf dessen Hervorbringung der ganze Entwicklungsprozess abzielt, im Keime schon grundgelegt ist. Es ist nicht so, dass aus einer keimartigen Anlage sich alles und jedes entwickeln könnte, sondern was sich daraus entwickelt, ist jeweils ein Bestimmtes, im voraus der Anlage nach darin schon Grundgelegtes, und der ganze Entwicklungsvorgang ist nur die Aktuierung des keimartig Angelegten [2]). Dasselbe gilt nun nach Aristoteles auch

[1]) Diese Hinordnung auf ein bestimmtes Ziel ist mit dem Bewegungsbegriff unzertrennlich verbunden. Vgl. die aristotelische Bezeichnung der Bewegung als ein βαδίζειν εἰς τέλος. Phys. VIII, 5. 257 b 7 ff: τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει. ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. Met. IX (Θ), 6. 1048 b 28 f: πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής. Met. IX (Θ), 8. 1050 a 7 ff: καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος · ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις.

[2]) Vgl. Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. p. 97 ff. „Absolut neutrale Keime, aus denen alles und jedes werden kann, gibt es nicht (de part. animal., I_1: δεῖ τό σπέρμα τὸ συστὰν ὑπάρχειν τοιαύτην ἔχον δύναμιν), sondern die aristotelische Auffassung ist getragen von der Ueberzeugung: weil aus dem Keime gerade dieses bestimmte Lebewesen hervorgehen soll, muss eine solche Erzeugung und gerade auf diese Weise vor sich gehen, muss gerade diese bestimmte Entwicklung eintreten . . . Das Werden ist durch das Wesen und nicht das Wesen durch das Werden bestimmt.“ p. 99 f: „Der Bau jedes Gliedes ist von dem Typus des

von qualitativen und quantitativen Veränderungen, ja, selbst von rein lokalen Bewegungen, falls sie naturgemässe (φύσει) sind. Wenn ein schwerer Körper bei ungehinderter Bewegungsfreiheit immer nur nach unten, ein leichter (wie etwa das Feuer) immer nur nach oben strebt, so findet diese Tatsache nach dem Stagiriten ihre hinreichende Erklärung darin, dass es in der inneren Natur dieser Dinge begründet liegt, an einem bestimmten Ort (unten bezw. oben) als ihrem natürlichen Ort (οἰκεῖος τόπος) zu sein [1]). In allen diesen Fällen ist, soweit die Bewegung (bezw. Veränderung) eine naturgemässe und keine gewaltsame ist, das τέλος, worauf die ganze Bewegung abzielt, die vollendete Form des Dinges selbst [2]). So kann man sagen, dass für Aristoteles die Formen gleichbedeutend

---

Ganzen abhängig. Denn nur aus dem Werte des einzelnen Gliedes in dem Ganzen und für das Ganze stammt der Grund, warum es vorhanden ist, warum es gerade diese bestimmte Eigenschaft besitzt, gerade zu diesen bestimmten Funktionen befähigt ist. Die Natur macht nichts vergebens, sondern alles eines Zweckes wegen."

[1]) Phys. VIII, 4. 255 a 1 ff: ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τὴν ἀπορίαν παράσχοι ἂν ὑπό τίνος κινεῖται, οἷον τὰ κοῦφα καὶ τὰ βαρέα. ταῦτα γὰρ εἰς μὲν τοὺς ἀντικειμένους τόπους βίᾳ κινεῖται, εἰς δὲ τοὺς οἰκείους, τὸ μὲν κοῦφον ἄνω τὸ δὲ βαρὺ κάτω, φύσει . . . . 28 ff: τὸ δὴ πῦρ καὶ ἡ γῆ κινοῦνται ὑπό τινος βίᾳ μέν, ὅταν παρὰ φύσιν, φύσει δ', ὅταν εἰς τὰς αὑτῶν ἐνεργείας δυνάμει ὄντα . ἐπεὶ δὲ τὸ δυνάμει πλεοναχῶς λέγεται, τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ φανερὸν εἶναι ὑπό τίνος τὰ τοιαῦτα κινεῖται, οἷον τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω.

[2]) De Cœlo IV, 3. 310 a 31 ff. εἰ οὖν εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω κινητικὸν μὲν τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κουφιστικόν, κινητὸν δὲ τὸ δυνάμει βαρὺ καὶ κοῦφον, τὸ δ' εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι.

sind „mit den immanenten Zwecken, denen die einzelnen organischen Gebilde kraft der besondern Eigenart ihres Baues zustreben, und in denen sie sich vollenden“ [1]). Da hiernach alles naturgemässe Werden und Geschehen als die stetige Verwirklichung eines allgemeinen vorbildlichen Prinzips sich erweist, das von Anfang an zugrunde liegt und sich allmählich immer reiner ausprägt und herausarbeitet, leuchtet ein, dass dieses Prinzip jenes Beharrende darstellt, das für die gedankliche Erfassung der Bewegung unumgänglich notwendig ist. So lässt sich etwa von der Idee einer bestimmten Pflanze im voraus ermessen, welche Entwicklung ein Keim durchmachen wird. Denn es ist eine Erfahrungstatsache, dass alles Werden der Natur immer innerhalb derselben Gattung sich vollzieht [2]). Von dem Endpunkt der Entwicklung aus gesehen, ist aber der keimartige Ausgangspunkt nicht mehr jenes Bestimmungslose, jeder begrifflichen Fixierung sich Entziehende; denn beide stehen zueinander in einem gegensätzlichen Verhältnis [3]). Der Ausgangspunkt der Bewegung, ähnlich wie jedes Stadium der Entwicklung, kann gefasst werden als Zustand des Beraubtseins (στέρησις) jener Seinsbestimmungen, die dem vollendeten Wesen von Natur aus zukommen. In demselben Masse,

---

[1]) Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I, p. 48; s. auch p. 44 f.

[2]) Met. VII (Z), 8. 1033 b 32: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

[3]) Dank dieser Gegensätzlichkeit lässt sich aus dem einen Glied das andere bestimmen. De Cœlo I, 6. 273 a 8 ff.: ἐναντίαι γὰρ αἱ φοραὶ ἡ ἄνω καὶ ἡ κάτω, αἱ δ' ἐναντίαι εἰς ἐναντίους τόπους . τῶν δ' ἐναντίων εἰ θάτερον ὥρισται, καὶ θάτερον ὡρισμένον ἔσται. Vgl. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit, p. 54 ff.

in welchem das sich Bewegende oder Verändernde seiner Vollendung sich nähert, schwindet der Zustand der Privation, bis letzterer im Zustand der erreichten Vollendung gänzlich aufgehoben ist. Die Folge davon ist, dass nicht die Gegensätze selbst reale Existenz haben. Sie sind immer an einem Substrat, und nichts, was Glied eines Gegensatzes ist, hat ein Sonderdasein für sich [1]). Darnach ist also nach Aristoteles der Zweck — er steht als Endpunkt der Bewegung in allen erwähnten Fällen in bestimmtem gegensätzlichem Verhältnis zu ihrem Ausgangspunkt [2]) — „nicht etwas von den Dingen Getrenntes und hoch über ihnen Schwebendes, sondern

[1]) Met XIV (N), 1. 1087 a 36 ff.: ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός · ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ' ὑπάρχειν . ἀεὶ ἄρα πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου, καὶ οὐθὲν χωριστόν.

[2]) Phys. VI, 10. 241 a 26 ff.: μεταβολὴ δ' οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἄπειρος · ἅπασα γὰρ ἦν ἔκ τινος εἴς τι, καὶ ἡ ἐν ἀντιφάσει καὶ ἡ ἐν ἐναντίοις . ὥστε τῶν μὲν κατ' ἀντίφασιν ἡ φάσις καὶ ἡ ἀπόφασις πέρας, οἷον γενέσεως μὲν τὸ ὄν, φθορᾶς δὲ τὸ μὴ ὄν, τῶν δ' ἐν τοῖς ἐναντίοις τὰ ἐναντία · ταῦτα γὰρ ἄκρα τῆς μεταβολῆς, ὥστε καὶ ἀλλοιώσεως πάσης · ἐξ ἐναντίων γάρ τινων ἡ ἀλλοίωσις . ὁμοίως δὲ καὶ αὐξήσεως καὶ φθίσεως · αὐξήσεως μὲν γὰρ τὸ πέρας τοῦ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν τελείου μεγέθους, φθίσεως δὲ ἡ τούτου ἔκστασις . — Phys. VIII, 7. 261 a 32 ff.: ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί, οἷον γενέσει μὲν καὶ φθορᾷ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν ὅροι, ἀλλοιώσει δὲ τἀναντία πάθη, αὐξήσει δὲ καὶ φθίσει ἢ μέγεθος καὶ μικρότης ἢ τελειότης μεγέθους καὶ ἀτέλεια · ἐναντίαι δ' αἱ εἰς τὰ ἐναντία. — Met. XII (Λ), 2. 1069 b. 13 f.: εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί. — Met. IV (Γ), 8. 1012 b 28 f. ἔτι τὸ ὂν ἀνάγκη μεταβάλλειν · ἔκ τινος γὰρ εἴς τι ἡ μεταβολή. — De gener. et corrupt. II, 4. 331 a 14 ff.: ἡ γὰρ γένε-

er erweist sich als in ihnen wirkende Kraft“ [1]). So kann man, nicht mit Unrecht, die aristotelische Welterklärung als immanente Teleologie charakterisieren.

Wenn nun aber manche Interpreten in dieser das Weltall durchwaltenden Zielstrebigkeit die aristotelische Gottheit entdeckt zu haben glaubten, die im Universum ihrer Selbstvollendung entgegenstrebe [2]), so haben sie dabei übersehen, dass beim Stagiriten selbst von einer Gottheit in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede ist. Aber auch jenen andern können wir nicht zustimmen, welche sich dahin äusserten, Aristoteles habe zur Unterbringung seiner zweifellos transzendenten Gottheit ganz unvermittelt seine immanente Teleologie durch eine transzendente ergänzt [3]). Dem

---

σις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων, τὰ δὲ στοιχεῖα πάντα ἔχει ἐναντίωσιν πρὸς ἄλληλα διὰ τὸ τὰς διαφορὰς ἐναντίας εἶναι. Ueber die Gegensätze bei der lokalen Bewegung s. Phys. VIII, 8. 261 b 34 f.: ἐναντία γὰρ κατὰ τόπον ἡ ἄνω τῇ κάτω καὶ ἡ εἰς τὸ πρόσθεν τῇ εἰς τοὔπισθεν καὶ ἡ εἰς ἀριστερὰ τῇ εἰς δεξιά · τόπου γὰρ ἐναντιώσεις αὗται. — De Cœlo IV, 3. 310 a 20 ff. Aristoteles sucht soviel als möglich mit der immanenten Teleologie auszukommen. Vgl. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, p. 84: „Sein Streben, die Dinge möglichst immanent aufzufassen und also die Welt möglichst aus sich zu erklären, führt ihn dazu, auch die durchgehenden Zwecke möglichst in den Dingen selbst zu finden.“ Ibid. p. 87: „Im grossen und ganzen, das können wir zusammenfassend behaupten, ist die Anwendung der Zweckbetrachtung bei unserem Philosophen eine immanente.“

[1]) Eucken, l. c. p. 100.

[2]) So alle diejenigen, die die aristotelische Gottesidee als eine pantheistische erklären wollen.

[3]) Vgl. etwa Cassirer, l. c. p. 198: „So sehr die Naturansicht des Aristoteles verlangt, dass die ‚Formen‘ der Dinge als die immanenten Zwecke gefasst werden, denen sie zustreben, so wird doch diese Einsicht durch den Abschluss,

ist in Wirklichkeit nicht so. Es lässt sich vielmehr in seinem eigenen Gedankengang die Erwägung aufzeigen, die ihn über die immanente Teleologie hinaus zur Annahme eines transzendenten τέλος führen musste.

Wohl tragen Entstehen und Vergehen, qualitative und quantitative Veränderungen, auch ein grosser Teil der lokalen Bewegungen im oben dargelegten Sinne den Charakter des Gegensätzlichen an sich. Aber nicht alle lokalen Bewegungen sind von dieser Art: οὐ γὰρ πᾶσα φορὰ ἐν ἐναντίοις[1]). Und zwar sind es die kreisförmigen Bewegungen, bei denen ein solches gegensätzliches Verhältnis ganz undenkbar ist. Und doch sind auch sie, wie jede andere Bewegung, ein βαδίζειν εἰς τέλος[2]). Aber was sie von den andern Arten von Bewegungen unterscheidet, ist, dass sie bei allem Streben nach einem τέλος sich diesem in keinerlei Weise nähern. Es ist auch nur unter dieser Voraussetzung

---

den seine Metaphysik erhält, wiederum in Frage gestellt. Denn als der letzte Grund und als das Endziel alles Geschehens erscheint hier der ‚unbewegte Beweger', der ausserhalb der Welt und von ihrem Sein und Werden unberührt, ein unabhängiges Dasein führt. Der Zweck der Entwicklung liegt somit nicht mehr in der Selbstverwirklichung der inneren Wesenheit der Dinge, sondern in einem jenseitigen Sein: der Weltbegriff hat seine Selbständigkeit an den Gottesbegriff verloren."

[1]) Phys. VI, 10. 241 b 2 f.: ἡ δὲ φορὰ οὕτω μὲν οὐκ ἔσται πεπερασμένη · οὐ γὰρ πᾶσα ἐν ἐναντίοις.

[2]) De Cœlo II, 6. 288 b 29 f.: ἅπασαν δέ (scil. κίνησιν) φαμεν ἔκ τινος εἴς τι εἶναι καὶ ὡρισμένην. — Met. III (B), 4. 999 b 8 ff.: ἔτι δὲ γενέσεως οὔσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι · οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἐστὶ τέλος.

eine ewige Bewegung möglich [1]); denn würde das Sichbewegende seinem Ziele näherkommen, so müsste es auch schliesslich einmal dasselbe erreichen, und damit würde die Bewegung aufhören [2]). Die Bewegung wäre also nicht ewig. Nun gibt es aber notwendigerweise ewige kreisförmige Bewegung: das lässt sich nicht nur durch theoretische Erörterungen stringent erweisen [3]), sondern wird auch durch die sinnliche Wahrnehmung ausser allen Zweifel gesetzt. Denn es ist noch nie konstatiert worden, dass die Gestirne — sie sind die Träger dieser ewigen kontinuierlichen kreisförmigen Bewegungen — jemals in ihrem Laufe gehemmt worden sind. Und „man braucht sich nicht bange machen zu lassen, dass der Himmel einmal zum Stillstand kommen möchte, wie die Naturgelehrten besorgen. Es kostet

[1]) Phys. VI, 10. 241 b 18 f.: ὥστε δὲ γίνεσθαι μίαν, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι τῷ χρόνῳ πλὴν μιᾶς · αὕτη δ' ἐστὶν ἡ κύκλῳ φορά. — Phys. VIII, 8. 261 b 27 ff.: ὅτι δ' ἐνδέχεται εἶναί τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλῳ, λέγωμεν νῦν . πᾶν γὰρ κινεῖται τὸ φερόμενον, ἢ κύκλῳ ἢ εὐθεῖαν ἢ μικτήν, ὥστ' εἰ μηδ' ἐκείνων ἡ ἑτέρα συνεχής, οὐδὲ τὴν ἐξ ἀμφοῖν οἷόν τ' εἶναι συγκειμένην . ὅτι δὲ τὸ φερόμενον τὴν εὐθεῖαν καὶ πεπερασμένην οὐ φέρεται συνεχῆς, δῆλον · ἀνακάμπτει γάρ, τὸ δ' ἀνακάμπτον τὴν εὐθεῖαν τὰς ἐναντίας κινεῖται κινήσεις. Die geradlinige Bewegung ist eine kontinuierliche nur im uneigentlichen Sinne. Vgl. De gen. et corr. II, 10. 337 a 6: ὥστε καὶ ἡ εὐθεῖα φορὰ μιμουμένη τὴν κύκλῳ συνεχής ἐστιν. Met. IX (Θ), 9. 1050 b 28 f.: μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. — s. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote I, p. 552 ff. Kappes l. c. p. 20 ff.

[2]) De Cœlo I, 9. 279 b 1 ff.: πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον · τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

[3]) Vgl. oben, p. 61.

diesen Wesen auch keine Mühe, was sie leisten. Denn ihre Bewegung beruht nicht darauf, dass das eine ebensowohl wie sein Gegenteil möglich ist, wie bei den vergänglichen Dingen, so dass ihnen die Kontinuität der Bewegung zu erhalten eine Anstrengung verursachte“ [1]). Nun kann eine ewige Bewegung nicht potenziell sein, und ebensowenig kann ein Bewegtes, wenn es ewig ist, wie dies bei den Gestirnsphären zutrifft, nur der Potenzialität nach ein Bewegtes sein. Nur in bezug auf die Richtung der Bewegung ist es ein Potenzielles [2]) und bedarf es eines τέλος. Letzteres kann aber nicht bloss potenzielle Anlage sein, wie dies bei der geradlinigen Bewegung der Fall ist. Denn nicht darauf beruht die Bewegung der Gestirnsphären, dass sie einen andern Ort als den ihnen von Natur

[1]) Met. IX (Θ), 8. 1050 b 22 ff.: διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως . οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα · οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως · ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.

[2]) Met. IX (Θ), ibid. 6 ff.: τὰ μὲν γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον . λόγος δὲ ὅδε . πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν · τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν . τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι · τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι · . . . . . 16 ff.: οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὂν ἁπλῶς· κατά τι δ' οὐθὲν κωλύει, οἷον ποῖον ἢ ποῦ · ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα . οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καίτοι ταῦτα πρῶτα · εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν · οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστιν ἀΐδιος · οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ · τούτου δ' ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν.

aus zukommenden einnehmen, so dass sich ihr Streben nach einem bestimmten Ziel aus ihrer eigenen Wesenheit ableiten liesse. Ihr τέλος ist darum unmöglich ein solches, das erst im Bewegungsprozess seiner Verwirklichung entgegenginge; denn so bliebe die Bewegung ewig eine unbestimmte [1]). Vielmehr kann es nur ein Aktuelles sein, zu dem die Sphären lediglich im Verhältnis der Hinordnung stehen. Die Kontinuität der Bewegung ist damit gegeben, dass die Relation der einzelnen Teile der bewegten Sphäre zu ihrem τέλος kontinuierlich sich verändert [2]). Das trifft aber zu, ohne dass das τέλος selbst irgendwelche Veränderung erführe [3]); diese Unveränderlichkeit des τέλος

[1]) Was von der geradlinigen Bewegung gilt, dass nämlich ihr τέλος erst in der Bewegung selbst zur Aktualität gelangt, haben die Aristotelesinterpreten im Hegelschen Lager ohne weiteres auch von der ewigen Kreisbewegung gelten lassen wollen. Diese Verallgemeinerung lag natürlich im Interesse ihres philosophischen Systems; sie steht aber in Widerspruch zur wahren Lehre des Stagiriten. Letzterer geht darauf aus, eine genaue Bestimmung des Zieles der Bewegung zu geben. Bei der geradlinigen Bewegung nun ist das τέλος ein genau bestimmbares, ohne dass es aktuell ist, und zwar auf Grund einer bestimmten Anlage, die eben bei naturgemässer Entwicklung nur in ganz bestimmtem Sinne sich verwirklicht. Dies trifft aber bei der ewigen kreisförmigen Bewegung nicht zu, weshalb hier das τέλος als transzendentes, aktuell existierendes aufgefasst wird.

[2]) De Gen. et Corr. I, 5. 320a 22 f.: τὰ μὲν γὰρ (μόρια) ἐν τῷ ἴσῳ τόπῳ μεταβάλλει τοῦ ὅλου μένοντος. Vgl. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit, p. 65: „Quantum intelligere possumus, directo motu ea res cietur, cuius partes opera rei totius locum mutant, circulari autem illa quae partium suarum opera movetur.“ — Ueber die Bewegung der Sphären ibid. p. 63.

[3]) Wo das Verhältnis der blossen Hinordnung obwaltet, ist das von selbst gegeben. Vgl. z. B. auch: Met. XIV (N), 1.

ist durch die Gleichmässigkeit der Bewegung gefordert [1]). Und ist die Bewegung gar eine ewig und absolut gleichmässige, wie die Zirkularbewegung des πρῶτος οὐρανός, so muss ihr τέλος ein absolut Unveränderliches und Unbewegtes sein (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον).

So glauben wir gezeigt zu haben, dass man mit Unrecht gegen den Stagiriten den Vorwurf erhebt, er sei mit der Einführung eines transzendenten τέλος seiner eigenen Grundanschauung von einer das All durchwaltenden immanenten Teleologie untreu geworden.

Diese seine Lehre von einer doppelten Teleologie hat er in dem vielzitierten, aber auch viel missbrauchten Gleichnis vom Heer und Feldherrn zusammengefasst. Das Heer verdankt seine Ordnung der Disziplin, also einem immanenten Prinzip; diese selbst ist ihrerseits nicht denkbar ohne den Feldherrn, einem transzendenten Prinzip. So ist es auch mit der Weltordnung; sie ist immanent, und doch weist sie hinwiederum auf

---

1088 a 33 ff.: ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι · ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν.

[1]) Phys. VIII, 10. 267 a 24 ff.: τὸ δὴ κινοῦν εἰ ἕν, ἢ κινούμενον κινεῖ ἢ ἀκίνητον ὄν . εἰ μὲν δὴ κινούμενον, συνακολουθεῖν δεήσει καὶ μεταβάλλειν αὐτό, ἅμα δὲ κινεῖσθαι ὑπό τινος · ὥστε στήσεται καὶ ἥξει εἰς τὸ κινεῖσθαι ὑπὸ ἀκινήτου . τοῦτο γὰρ οὐκ ἀνάγκη συμμεταβάλλειν, ἀλλ' ἀεί τε δυνήσεται κινεῖν (ἄπονον γὰρ τὸ οὕτω κινεῖν) καὶ ὁμαλὴς αὕτη ἡ κίνησις ἢ μόνη ἢ μάλιστα · οὐ γὰρ ἔχει μεταβολὴν τὸ κινοῦν οὐδεμίαν . δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκείνου ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοία ᾖ ἡ κίνησις. 267 b 24 ff.: τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον . φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

ein transzendentes τέλος hin [1]). Nur letzteres ist mit der aristotelischen Gottheit identisch.

Dass nun nur die an die ewige kreisförmige Bewegung anknüpfenden Erörterungen des Stagiriten als „Gottesbeweis“ oder, besser gesagt, als Beweis für die Existenz eines absoluten πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον gelten können, bezeugt die von ihm selbst Met. XII, 6 gegebene Zusammenfassung seines Gedankenganges: „Es hat sich uns eine Dreizahl von Wesen ergeben, zwei, die der Natur angehören, und ein drittes, dem alle Bewegung fremd ist. Von dem letzteren gilt die Aussage, dass es notwendig ein Wesen geben muss, das ewig und unbeweglich sein muss. Denn die selbständigen Wesen sind von allem Seienden das Oberste: wären sie sämtlich vergänglich, so wäre alles vergänglich. Die Bewegung anderseits kann weder entstehen noch vergehen; sie war immer. Und ebenso die Zeit. Denn wo es keine Zeit gibt, kann es auch kein Früher oder Später geben. Nun ist aber die Bewegung ebenso stetig wie die Zeit; denn sie ist entweder mit der Zeit identisch, oder diese ist eine Bestimmung an ihr. Stetig aber ist allein die Bewegung, die räumlich (lokal), und genauer die, die kreisförmig

[1]) Met. XII (Λ), 10. 1075 a 1 ff.; Siebeck meint: „Dieses Gleichnis (scil. vom Heer u. Feldherrn) zeigt, dass bei Aristoteles in der Gottesfrage ein Standpunkt vorliegt, der mit Bewusstsein über den Zwiespalt, der nachmals als der des Theismus und Pantheismus bezeichnet wurde, hinausliegt.“ Siebeck selbst bekennt, dass dieser Standpunkt „hier eben nur formuliert, nicht aber begrifflich analysiert und begründet ist“. (Siebeck, Aristoteles, p. 45.) Die Begründung der im Gleichnis niedergelegten Idee fehlt indessen nicht, sondern findet sich in der Analyse der Bewegung, falls man in dem Gleichnis nicht mehr sucht, als Aristoteles selbst hineinlegen wollte.

ist. Gäbe es nun zwar ein Bewegendes oder Schöpferisches (ποιητικόν), das aber nicht in wirklicher Tätigkeit bestände, so würde es gleichwohl nicht zu einer Bewegung kommen. Denn es bleibt immer denkbar, dass das, was Vermögen hat zu wirken, doch nicht wirkt. Es hilft deshalb auch nichts, Wesen mit dem Prädikat der Ewigkeit zu setzen, wie etwa die Vertreter der Ideenlehre es tun, wenn jenen Wesen nicht auch ein Prinzip innewohnt mit dem Vermögen, tätig Veränderung zu wirken. Aber auch dies letztere würde noch nicht genügen und auch nicht das Setzen einer andern Wesenheit noch neben den Ideen. Denn besteht dieselbe nicht in wirklicher Tätigkeit, so gibt es immer noch keine Bewegung; und es gibt auch dann noch keine, wenn sie zwar in Wirksamkeit tritt, aber ihr eigentliches Wesen ein blosses Vermögen bildet. Auch so ergäbe sich keine ewige Bewegung; denn es bleibt immer denkbar, dass das, was bloss die Möglichkeit hat zu sein, nicht sei. Es muss mithin ein Prinzip sein von der Art, dass wirklich tätig zu sein sein eigentliches Wesen ausmacht. Wesenheiten solcher Art müssen überdies immateriell sein, weil sie, wenn irgend etwas sonst, ewig sind, und mithin müssen sie reine Aktualität sein schlechthin [1]).“

Wenn sonach der Gottesbeweis lediglich sich deckt mit der Forderung eines transzendenten τέλος, so findet sich diese Auffassung bestätigt durch die Angabe der Art und Weise, wie Gott die Welt bewegt. Aristoteles kann hierfür nur eine Analogie geben: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, ὡς ὀρεκτόν, wobei das Bewegen, ohne selbst

---

[1]) Met. XII (Λ), 6. 1071 b 3 ff.: Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον usw.

bewegt zu werden, als tertium comparationis dient [1]). Gott bewegt also die Welt insofern, als diese zu ihm hinstrebt. Wenn Aristoteles dies als ein Berühren der Gottheit bezeichnet, ohne dass sie selbst berührt wird, d. h. sich irgendwie passiv verhält, so redet er nur die Sprache der damaligen Physik. Heute gilt der Grundsatz: Jeder Körper verharrt in seinem Zustand der Ruhe oder Bewegung, solange er nicht durch die Einwirkung von Kräften gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern. Die Physik der Alten aber war beherrscht von dem Prinzip: Cessante causa cessat effectus, nur solange das Bewegende das Bewegte berührt, dauert die Bewegung [2]). Beruht das Berührtwerden bei der bewegenden Ursache (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) auf Gegenseitigkeit, so ist bei der Zweckursächlichkeit das Ziel (τέλος) der Bewegung davon ausgenommen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Gottesbeweis, wie er in obigem seine Darstellung gefunden hat, lediglich als eine metaphysische Erklärung der kreisförmigen Bewegung sich ausweist. Immerhin ist aber die Frage berechtigt, ob nicht auch andere Gesichtspunkte sich dabei geltend gemacht haben. Wer der Ansicht ist, dass die teleologische Weltbetrachtung schon an und für sich einer religiösen Anschauungs-

---

[1]) Met. XII (Λ), 7. 1072 a 26 f.: κινεῖ δὲ ὧδε . τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα . τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

[2]) s. Wundt, Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, (1910) p. 65. Der Grundsatz des gegenseitigen Berührtwerdens gilt nur für die κινούμενα ὑπ' ἄλλου; vgl. Phys VIII, 5. 257 b 23 ff.: ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν ἀντικινεῖσθαι, ἀλλ' ἢ ἀκίνητόν γέ τι κινεῖν ἀνάγκη ἢ αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινούμενον.

weise entspringt, wird freilich eine solche auch bei Aristoteles vorfinden. Die Teleologie, die den Dingen immanent ist, kann aber auch in der Erfahrung ihre Grundlage haben. Uebrigens betont unser Philosoph ausdrücklich, dass die immanente Teleologie als unleugbare und selbstverständliche Tatsache anzunehmen sei, und dass es gar keinen Sinn habe, nach einer weiteren Erklärung dafür zu suchen [1]). Was aber die transzendente Teleologie angeht, so ergibt sie sich folgerichtig aus den oben dargelegten naturphilosophischen Erörterungen, ohne dass eine Rücksichtnahme auf metaphysisch-religiöse Momente sich aufzeigen liesse. Wer an den Stagiriten mit der Frage herantritt, ob sein System theistisch oder pantheistisch sei, der hat unter Umständen schon durch seine Fragestellung den aristotelischen Standpunkt verlassen. „Es sind dies," wie Trendelenburg treffend bemerkt, „meistens Stichwörter, bald von einzelnen Ergebnissen und Voraussetzungen, bald von der Methode, bald von einem theologischen Massstab hergenommen [2])." Schon der Umstand, dass man sowohl die immanent-pantheistische als die transzendent-theistische Gottesidee im aristotelischen System unausgesöhnt nebeneinander vorfinden

---

[1]) Die Frage, warum das Schwere nach unten und das Leichte nach oben sich bewegt, sei ebenso unberechtigt wie jene, warum das zu Heilende gesund und nicht weiss werde. Vgl. De Cœlo IV, 3. 310 b 16 ff: τὸ δὲ ζητεῖν διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, τὸ αὐτό ἐστι καὶ διὰ τί τὸ ὑγιαστὸν ἂν κινῆται καὶ μεταβάλλῃ ἦ ὑγιαστόν, εἰς ὑγίειαν ἔρχεται· ἀλλ' οὐκ εἰς λευκότητα . ὁμοίως δὲ καὶ τἆλλα πάντα τὰ ἀλλοιωτά etc. Vgl. Eucken, l. c. p. 182. Wundt, l. c. p. 41.

[2]) Trendelenburg, Beiträge zur Philosophie, 2. Bd. (1855).

wollte [1]), legt die Annahme nahe, dass man sie unter einen neuen, von dem des Stagiriten wesentlich verschiedenen Gesichtspunkt gerückt hat.

Halten wir daran fest, dass nur die Ermittlung eines letzten Zweckprinzips für die ewige kreisförmige Bewegung den aristotelischen Gottesbeweis ausmacht, so findet auch eine andere Schwierigkeit ihre befriedigende Lösung. Man hat in den Sphärengeistern eine Durchbrechung der monotheistischen Gottesidee erkennen wollen und glaubte, diesen „Polytheismus“ nicht anders erklären zu können, als durch eine Konzession an den Volksglauben [2]). In Wirklichkeit ist

[1]) Lange, l. c. p. 64: Aristoteles „musste notwendig durch die Teleologie selbst und durch die Betrachtung der organischen Welt zu einem Pantheismus geführt werden, welcher den göttlichen Gedanken überall in die Stoffe eindringen und sich auf immanente Weise im Wachsen und Werden der Dinge verwirklichen lässt. Dieser Anschauung steht jedoch bei Aristoteles eine transzendente Gottesidee gegenüber, welche in theoretischer Hinsicht auf dem echt aristotelischen Gedanken ruht, dass alle Bewegung in letzter Instanz von einem Unbewegten ausgehen müsse“. — Siebeck, Aristoteles, p. 54, meint, der Gedanke, Gott bewege die Welt insofern, als diese zu ihm, dem Schönsten und Besten, hinstrebe, würde eine weitere Klarlegung nicht vertragen, „ohne in die pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt hineinzuführen“. Er legt die Annahme nahe, dass Aristoteles wohl deshalb diese Frage nicht weiter erörtere, weil die Gegensätze des theistischen und des pantheistischen Denkens für ihn überhaupt noch nicht in ausgeprägter begrifflicher Fassung vorhanden waren.

[2]) s. Zeller, Vorträge u. Abhandlungen, I. Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, p. 21 f.; Gomperz, Griechische Denker, IV, p. 164; Elser, l. c. p. 15 f: „Weniger durch populär-polytheistische Aeusserungen, als durch ernstgemeinte Festhaltung an den sogen. Sphärengeistern, einer Art von Untergöttern, wird Gottes Einheit gefährdet. Will

aber die Lehre von einer Mehrzahl unbewegter Beweger die notwendige Konsequenz des aristotelischen „Gottesbeweises". Wenn jede Kreisbewegung als τέλος einen unbewegten Beweger fordert, so muss es letzterer so viele geben, als es Kreisbewegungen gibt. „Nun sehen wir aber," sagt Aristoteles, „dass es neben der einfachen räumlichen [1]) (lokalen) Bewegung des Alls, als deren Ursache wir das erste, das unbewegliche Wesen, bezeichnen, noch andere räumliche (lokale) Bewegungen gibt, die gleichfalls ewigen Bewegungen der Planeten. Denn ewig und rastlos bewegt ist der Körper, der sich im Kreise dreht, wie wir in unsern Schriften zur Naturphilosophie nachgewiesen haben. Es muss also auch eine jede dieser Bewegungen eine an sich unbewegte ewige Wesenheit zur Ursache haben. Denn die Natur der Gestirne ist eine ewige Wesenheit; also ist die Ursache ihrer Bewegung gleichfalls ewig und geht dem, was bewegt wird, voraus. Was also der selbständigen Wesenheit vorausgeht, muss gleichfalls selbständige Wesenheit sein. Es muss also offenbar ebensoviele Wesen geben, die von Natur ewig, selber unbewegt und ohne Ausdehnung sind, wie es Bewegungen gibt aus dem oben angege-

---

man auch nicht mit den Gegnern des Aristoteles oder mit sehr gewichtigen Stimmen, aus dem aristotelesfreundlichen Mittelalter die Einheit Gottes für direkt aufgehoben erklären, so wird man doch zugeben müssen, dass bei dem völlig unklar gelassenen Verhältnis zwischen der Gottheit und den Sphärengeistern Gottes Monarchie in bedenkliches Schwanken zu geraten scheint."

[1]) Der Ausdruck „räumlich" in der Lassonschen Uebersetzung ist missverständlich; vgl. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit, Paris 1889.

benen Grunde [1]).“ Man hat darin einen Widerspruch erblicken wollen zu dem am Schluss des XII. Buches der Metaphysik proklamierten monotheistischen Grundsatz: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω. [2]). Gewiss hätte Aristoteles, wenn er sich irgendwie von religiösen Gesichtspunkten hätte leiten lassen, die Frage nach der Beziehung der reinen Geister zu dem εἷς κοίρανος nicht umgehen können [3]). Bei einer rein theoretischen wissenschaftlichen Erklärung der Bewegung blieb diese Frage im Hintergrund. Er begnügte sich damit, die Einheit in der Bewegung des Universums zu betonen, und damit war auch die höchste Gottheit monotheistisch aufgefasst [4]). Denn das Unterscheidungsmoment zwischen Gott und den reinen Geistern ergibt sich aus den Bewegungen selbst, deren Zweckgrund sie sind. Die Superiorität der höchsten Gottheit ist darin gelegen, dass sie der Zweckgrund des ersten Himmels ist, der als das Allumfassende alles andere an seiner Bewegung teilnehmen lässt, auch die Ge-

---

[1]) Met. XII (Λ), 8. 1073 a 28 ff.: ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμεν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους etc.

[2]) Met. XII. (Λ), 10. 1076 a 4.

[3]) Thomas, der die Sphärengeister mit den Engeln identifiziert, findet in ihrem Geschaffensein, das ihr Sein als potenzielles erscheinen lässt, ihren wesentlichen Unterschied von Gott. (Unterscheidung von Essenz und Existenz!) Bei Aristoteles sucht man eine solche Bestimmung vergebens.

[4]) Warum dem homerischen Zitat „οὐκ ἀγαθὸν . . . . eine ethische Tendenz zugrunde liegen soll, wie Lange meint, ist nicht recht ersichtlich. Vgl. Geschichte des Materialismus I, p. 136, Anm. 53.

stirne, die nur für ihre Eigenbewegung einen reinen Geist zum τέλος haben [1]).

Nun bleibt aber für die Charakterisierung der aristotelischen Gottesidee noch die Frage übrig, ob die philosophische Betrachtung der Bewegung der einzige Weg ist, auf dem Aristoteles die Existenz seiner Gottheit festgestellt hat. Elser, der mit äusserstem Fleiss alle Gedankengänge zusammengetragen hat, die sich irgendwie als aristotelische Gottesbeweise ansprechen lassen, kennt ausser dem oben von uns dargelegten, den er als den kosmologischen bezeichnet, einen ontologischen, „teleologischen", und erkenntnistheoretischen Gottesbeweis [2]). Der ontologische lässt sich aber nur aus der von dem Neuplatoniker Simplicius in Auszügen erhaltenen und von Cicero uns fragmentarisch überlieferten Schrift περὶ φιλοσοφίας belegen, die durchaus populären Charakter trägt. Windelband bemerkt dazu, dass schon Aristoteles „in seinen populären Dialogen den Gottesbeweis mit Wertbestimmungen verquickt hat, indem er ihm die Form gab, dass der Unterschied zwischen Unvollkommenerem und Vollkommenerem, den die Erfahrungsdinge zeigen, die Realität eines Vollkommensten voraussetze [3])." Den streng wissenschaft-

[1]) Met. XII (Λ), 8. 1073 b 1 ff.: ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τίς πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων, φανερόν. Die Gestirne haben in der Regel mehrere Bewegungen (daher ihre Bahn auch nicht vollkommen kreisförmig ist). Vgl. Phys. VIII, 6. 259 b 28ff.: οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκὸς ὑφ' αὑτοῦ καὶ ὑφ' ἑτέρου · τὸ μὲν γὰρ ὑφ' ἑτέρου ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐνίαις ἀρχαῖς, ὅσα πλείους φέρεται φοράς · . . . . .

[2]) Elser, l. c. p. 7 ff.

[3]) Windelband, Lehrbuch der Philosophie, p. 120, Anm. 1; s. Gomperz, l. c. III., 171.

lichen Schriften des Stagiriten bleibt dieser Gedanke fremd. Auch die Ansicht, die Krische über die angeblich aristotelische Schrift περὶ φιλοσοφίας vertritt, ist kaum dazu angetan, dem daraus entnommenen Gottesbeweis besonderes Ansehen zu verleihen. Nach ihm wäre das von Cicero zur Gotteslehre aus περὶ φιλοσοφίας uns Mitgeteilte in Wirklichkeit im jetzigen Buch XII (Λ) der πρώτη φιλοσοφία enthalten. „Aber," so meint Krische, „Cicero hat hier so wenig wie bei den übrigen Philosophen die angezogenen Werke selbst exzerpiert, geschweige das aristotelische, welches seiner unmetaphysischen Individualität nicht zusagen konnte, vielmehr verarbeitet er für seinen Epikuräer die Sätze, welche ihm Phädrus' Schrift περὶ θεῶν darbot [1])." Was Elser als „teleologischen Gottesbeweis" bezeichnet, dessen sich Aristoteles „wenigstens in seiner früheren, platonisierenden Periode" bedient haben soll [2]), ist gleichfalls in fragmentarischer Form von Cicero uns erhalten. Es handelt sich um die bekannte Fiktion von Menschen, die fern von der Erde Pracht und Schönheit gelebt hätten, dann aber auf einmal ihren unterirdischen Wohnungen entrückt würden. Wenn diese Menschen die Erde, die Meere und den Himmel sähen, die Grösse der Wolken und der Winde Gewalt erkennten und die Sonne erblickten und Einsicht gewännen in ihre Schönheit und Wirksamkeit usw., so müssten sie gewiss zum Glauben kommen, dass Götter existieren und diese gewaltigen Werke von ihnen ausgehen." Auch Elser muss zugestehen, „dass durch die populäre Haltung die Bedeutung dieser Stellen für die Erschliessung der aristotelischen Gotteslehre in etwas abgeschwächt wird".

[1]) Krische, l. c. I, 263 ff, 276.
[2]) Elser, l. c. p. 9 f.

Der angebliche erkenntnistheoretische Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens, der, ausgehend von dem Satz des Widerspruchs, aus der Existenz des Sinnlichen auf die Existenz seines Entgegengesetzten, des Unsinnlichen (Gottes) schliessen soll, ist eine eigenmächtige Zusammenstellung aristotelischer Gedanken zu einem Gottesbeweis [1]). Es lässt sich schwerlich nachweisen, dass Aristoteles selbst damit die Existenz Gottes beweisen wollte.

So dürfen wir wohl als Ergebnis unserer bisherigen grundlegenden Untersuchung den Satz aufstellen, dass nur der Schluss von der ewigen, vollkommenen, kreisförmigen Bewegung auf die notwendige Existenz einer absolut unbewegten Finalursache als Gottesbeweis des Stagiriten angesehen werden kann, und dass diesem Gedankengang nur theoretisch-wissenschaftliche Gesichtspunkte zugrunde liegen.

---

[1]) Elser stützt sich dabei hauptsächlich auf die Schrift von Götz, Der aristot. Gottesbegriff mit Beziehung auf die christliche Gottesidee, p. 58 ff., der in der aristotelischen Gottheit ein Wesen erblickt, „das einer im Weltall räumlich wirksamen und räumlich ausgedehnten Weltseele ähnlicher sieht, als dem Begriff eines persönlichen Gottes."

2. Abschnitt.

Das Wesen Gottes.

Es liegt in der Natur der Sache selbst, dass mit dem Beweis der notwendigen Existenz eines höchsten Wesens zugleich nähere Bestimmungen gewonnen sind, die dasselbe in eindeutiger Weise in seiner Eigenart charakterisieren. Dass das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον seinem Wesen nach reine ἐνέργεια sein muss [1]), um den Zweck zu erfüllen, der seine Existenz zur Notwendigkeit macht, das ist mit dem oben dargelegten Gottesbeweis selbst schon gegeben. Dasselbe gilt auch von der Einfachheit (Immaterialität) des höchsten Wesens, wodurch in ihm alles Quantitative geleugnet und ihm jedwede Zusammensetzung aus Teilen und jede Ausdehnung abgesprochen wird [2]).

Vermittels der Disjunktion wird, anknüpfend an die Bewegungstätigkeit des ersten unbewegten Bewegers, der Beweis geführt, dass der letztere keine Grösse habe, weil er weder begrenzt noch unbegrenzt sein könne. Er könne nicht begrenzt sein; denn kein Begrenztes könne unbegrenzte Zeit hindurch bewegen,

[1]) Met. XII (Λ), 6. 1071 b 19 f.: δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.

[2]) Phys. VIII, 10. 266 a 10 f.: ὅτι δὲ τοῦτ' (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) ἀμερὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν.

wie das eben beim ersten Beweger der Fall ist; eine unbegrenzte Grösse aber sei eine Unmöglichkeit [1]).

Auch die numerische Einheit oder Einzigkeit des unbewegten Bewegers ist mit seiner reinen Aktualität, die jede Potenzialität, also auch jedwedes materielle Prinzip ausschliesst, gegeben. Es ist nach aristotelischer Auffassuug die Materie das Prinzip der Vielheit: „Alles, was eine Vielheit der Zahl nach ist, ist mit Materie behaftet [2]). Aber auch weil die ewige, vollkommen kontinuierliche Bewegung (des ersten Himmels) nur eine ist und nur eine sein kann, — nicht episodenhaft scheint die Natur in ihrer Bewegung zu sein — darum darf sie als letzten Endzweck nicht

[1]) Phys. VIII, 10. 267 b 17 ff.: διωρισμένων δὲ τούτων φανερὸν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἤτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς · ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαί τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος. Met. XII (Λ), 7. 1073 a 3 ff. ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐθὲν ἄπειρον μέγεθος.

[2]) Met. XII (Λ), 8. 1074 a 31 ff., bes. 33 f.: ἄλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. 36 f.: ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν.

mehrere Prinzipien, sondern nur „einen Herrscher“ haben. Die Kontinuierlichkeit und Einheitlichkeit der Weltbewegung scheint dem Stagiriten nur gewahrt durch das Festhalten an einem numerisch einen Bewegten (dem allumfassenden ersten Himmel) und einem numerisch einen Beweger [1]).

Dass der Gottheit auch Ewigkeit und absolute Unveränderlichkeit zukommt, wird ebenfalls wiederholt hervorgehoben [2]), obgleich es auf Grund des Vorausgegangenen eigentlich selbstverständlich ist. Wenn schon die superlunarische Welt durch das Merkmal der Ewigkeit sich von der sublunarischen wesentlich unterscheidet, so kann ihre Ursache auch nur eine ewige

---

[1]) Met. XIV (N), 3. 1090 b 19 f.: οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. Met. XII. (Λ), 10. 1076 a 1 ff. . . . ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν καὶ ἀρχὰς πολλάς · τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω.“ Phys. VIII, 6. 259 a 13 ff.: φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι. εἰ δὲ ἀεὶ ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι · καὶ γὰρ τὸ ἀεὶ συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. ἀλλὰ μὴν εἴ γε συνεχής, μία. μία δ' εἰ ὑφ' ἑνός τε τοῦ κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου · εἰ γάρ τι ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχὴς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς. ἔκ τε δὴ τούτων πιστεύσειεν ἄν τις εἶναί τι πρῶτον ἀκίνητον . . . .

[2]) Met. XII (Λ), 7. 1072 a 24 ff.: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Ibid. 1072 b 28 f.: φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. Ibid. 1073 a 4 f. De Cœlo II, 3. 286 a 9 f.: θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία · τοῦτο δ' ἐστὶν ζωὴ ἀΐδιος. ὥστ' ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν.

sein [1]). Die absolute Unveränderlichkeit des πρῶτον κινοῦν aber ist mit seiner absoluten Unbeweglichkeit gegeben. Weil nach aristotelischer Auffassung jedweder Veränderung eine lokale Bewegung zugrunde liegt, so ist ein Wesen, dem letztere abgesprochen wird, erst recht von jeder quantitativen oder qualitativen Veränderung frei [2]).

Endlich wird auch das Prädikat der Notwendigkeit dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον beigelegt, nicht in einem Sinne, der irgendwelche Inferiorität enthielte, sondern in der Bedeutung, dass es ein Wesen ist, das nicht anders sein kann, als wie es ist [3]).

---

[1]) Phys. VII, 6. 259 a 6 ff.: εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν · εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια . . . . . ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως. φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν.

[2]) Met. XII (Λ), 7. 1072 b 7 ff.: ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ · ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. Vgl. Schwegler, Alb. Die Metaphysik des Aristoteles IV. (Tübingen 1848) p. 264 f. Der Himmel hat ὕλη τοπική, kann sich also, wenn auch nicht hinsichtlich seiner Substanz, doch hinsichtlich seiner örtlichen Bewegung anders verhalten: Der erste Beweger dagegen ist unbeweglich. Met. XII (Λ), 7. 1073 a 11 f.: ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον (scil. πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) · πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον.

[3]) Met. XII (Λ), 7. 1072 b 10 ff.: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν. καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἁλλ' ἁπλῶς. ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ

Die soeben erwähnten Bestimmungen der Gottheit lassen wohl auf den ersten Blick erkennen, dass sie aus dem Gottesbeweis aus der Bewegung sich eigentlich von selbst ergeben. Das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον muss ein rein geistiges, absolut unveränderliches, notwendiges Wesen sein. Wenn nun aber Aristoteles das wesentlichste Attribut der Gottheit in deren reinen Denktätigkeit erblickt, so legt sich die Frage nahe, ob auch diese lediglich ein Ergebnis aus dem Gottesbeweise ist, oder ob hier etwa ethische oder religiöse Motive sich geltend gemacht haben.

Nun geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass das Bestreben, die reine Aktualität des ersten unbewegten Bewegers näherhin zu bestimmen, das Grundmotiv für diese Erörterungen gebildet hat. Was Aktualität ist, das lässt sich so schlechterdings nicht sagen; man müsse sich, so meint der Stagirite, damit begnügen, eine Reihe von analogen Fällen namhaft zu machen, um auf dem Wege der Induktion in das Verständnis des Aktuellen einzudringen. Es sei auch durchaus nicht immer geboten, für alles die streng begriffliche Form zu suchen [1]). Am deutlichsten ergebe sich die Eigenart der Aktualität aus einem Vergleich derselben mit der Bewegung. Während es der Bewegung eigen ist, auf ein Ziel loszusteuern, dessen Erreichung das Ende der Bewegung bedeutet, ist das Aktuelle als solches von dieser Zielstrebigkeit frei, ist

---

ἡ φύσις. Ibid. VI (E) 2. 1026 b 27 ff.: ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως . . . . Vgl. Schwegler l. c. p. 265.

[1]) Met. IX (Θ), 6. 1048 a 35 ff.: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ δ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.

in sich selbst vollendet, ist sich Selbstzweck. „Erst die Bewegung, in der das Ziel enthalten ist, darf Aktualität (ἐνέργεια) genannt werden". „So z. B.", fährt Aristoteles selber erläuternd fort, „lässt sich wohl dieses aussagen: es sieht einer auch weiter, wie er bisher gesehen hat; er überlegt, wie er überlegt hat, er denkt, wie er gedacht hat. Aber nicht ebenso gilt es: er lernt immer weiter, was er schon gelernt hat, oder genest weiter, wie er schon genesen ist. Dagegen lebt einer immer weiter glücklich, der glücklich gelebt hat, und ist der weiter selig, der bisher selig gewesen ist . . . . . Die einen dieser Vorgänge also muss man als blosse Bewegungen bezeichnen, die zu dem Ziele hinführen, die andern als innere Prozesse der Verwirklichung (ἐνέργεια). Die Bewegung als Bewegung ist noch unvollendet: so . . . . das Erlernen, das Gehen, das Bauen; alles das sind Bewegungen, und zwar unvollendete. Denn dass jemand den Weg immer weiter geht, den er gegangen ist, immer weiter baut, was er schon gebaut hat, immer weiter wird, was er schon geworden ist, oder immer weiter bewegt, was er bewegt hat, das stimmt nicht, sondern „er bewegt", das ist das eine, und „er hat bewegt", das ist etwas anderes. Dagegen „er hat gesehen" und „er sieht noch immer", „er denkt und hat gedacht": das kann ganz wohl zugleich und als dasselbe statthaben. Einen Vorgang von der letzteren Art bezeichne ich als inneren Prozess der Verwirklichung, einen von jener Art aber als blosse Bewegung" [1]). Nun sind wohl beim Menschen

[1]) Met. IX (Θ), 6. 1048 a 35 ff. bes.: . . . οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν, οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται. εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν · ἀλλὰ καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι, ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ. νῦν δ' οὔ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας usw. Vgl. Lasson l. c. p. 150 f.

auch die Tätigkeiten des νοεῖν, εὐδαιμονεῖν etc. solche, die auf einen Zweck gerichtet sind und insofern eine κίνησις (ἐνέργεια ἀτελής) darstellen, aber — und das ist der Grundgedanke des obigen Zitats — sie bedeuten zugleich ein Erreichthaben des Zweckes (ἐνέργεια τελεία). Während beim Gehen, Lernen, Bauen usw. Tätigkeit und Zweck auseinanderfallen und die Tätigkeit nur Mittel ist für einen ausser ihr liegenden Zweck, fallen bei der ἐνέργεια τελεία Tätigkeit und Zweck (Perfektum und Präsenz) zusammen, und die Tätigkeit ist in jedem Augenblick Verwirklichung des Zweckes [1]). Beim menschlichen Denken ist erst der geistige Besitz des erkannten Gegenstandes, das Einswerden des Geistes mit ihm, Aktualität; da wird das Denken zur geniessenden Betrachtung, zum Schauen (θεωρία) [2]). Diese reine

[1]) Schwegler, l. c. IV, p. 174; s. auch Glaser, l. c. p. 146: „Da ferner die Tätigkeiten so beschaffen sind, dass sie ihren Zweck ausser sich haben, mit dem Werke ihr Ende erreichen, und das, um deswillen die Bewegung geschieht, nicht in der Bewegung enthalten ist, teils aber der Zweck in der Bewegung selbst liegt, wie z. B. die Glückseligkeit und das Leben, Denken usw. in sich selbst vollendet ist: so sind von diesen Tätigkeiten die ersteren Bewegungen zu nennen, weil sie unvollkommen sind, denn die Bewegung ist nicht in sich selbst vollendet, die letzteren Handlungen und Wirklichkeiten. Was nun die Wirklichkeit ist, mag aus diesen und dergleichen Bestimmungen erkannt werden.“ — Es muss freilich mit Schwegler zugegeben werden, dass Aristoteles „in seinem Sprachgebrauch den oben festgestellten Gegensatz von κίνησις und ἐνέργεια nicht festhält.“ Schwegler, l. c. p. 174.

[2]) Met. XII (Λ), 7. 1072 b 20 ff.: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ · νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς . ἐνεργεῖ δὲ ἔχων . ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον.

Betrachtung ist unter allen Tätigkeiten des Menschen die einzige, die um ihrer selbst willen geliebt wird; denn man hat von ihr weiter keinen Gewinn, als das Betrachten selbst, während man von den äusseren Tätigkeiten irgend einen Ertrag noch neben der Tätigkeit ins Auge fasst [1]). Freilich erfreut sich der Mensch dieses Glückes nicht dauernd. Sein Denken ist eben nicht reine Aktualität sondern vorwiegend ἐνέργεια ἀτελής oder κίνησις. Das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον aber, dem keinerlei κίνησις zukommt, ist reine Aktualität schlechthin oder, was auf dasselbe hinauskommt, reine Denktätigkeit.

Noch durch eine andere Erwägung sucht Aristoteles, vom menschlichen Denken ausgehend, die reine Aktualität verständlich zu machen. Denktätigkeit kommt auch da vor, wo das Objekt des Denkens das allergeringwertigste ist. Ist es nun Pflicht, gewisse Objekte lieber nicht zu denken, — wie es ja von so manchen Dingen gilt, dass sie nicht zu sehen besser ist, als sie zu sehen, — so ergibt sich, dass nicht das Denken als solches schon, sondern erst das Denken als Denken des Besten das Höchste ist. Daraus folgt: Die Vernunft, wenn sie doch das Herrlichste ist, denkt sich selbst, und ihr Denken ist ein Denken des Denkens: αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις [2]).“ Wenn nun hiermit das göttliche Denken

[1]) Nik. Eth. X, 7. 1177 b 1 ff.: δόξαι τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὑτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν.

[2]) Met. XII (Λ), 9. 1074 b 31 ff.: καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

auf sich selbst beschränkt wird, weil nur das „Beste“ sein Objekt sein kann, so ist im Grunde auch diese Bestimmung nicht so sehr durch „ethische“ Rücksichten, als durch die Idee der reinen Aktualität gefordert. Das menschliche Denken kann auch etwas Geringwertiges zum Objekt haben; es erfährt aber damit eine Veränderung und wird zur κίνησις [1]). Da letztere beim göttlichen Denken ausgeschlossen sein muss, wie schon der Gottesbeweis ergeben hat, so kann nur das Beste (ἄριστον, θειότατον, τιμιώτατον, τελειότατον) sein Gegenstand sein. Der Massstab aber, wonach sich das „Beste“ bemisst, ist hinwiederum nichts anderes als die reine Aktualität, d. h. jene Tätigkeit, die ihr τέλος in sich selbst hat, also Selbstzweck ist. Man spricht vom Guten, so hebt Aristoteles hervor, in ebenso vielen Bedeutungen wie vom Seienden. Das Gute ist jedesmal das, um dessentwillen man das Uebrige erstrebt [2]). Nicht jedes Gute hat aber den Charakter des Vollendeten, Abschliessenden (τέλειον). „Wenn die Ziele der Tätigkeiten sich als eine Vielheit darstellen, wir aber das eine, z. B. Reichtum, ein Musikinstrument, ein Werkzeug überhaupt, um eines anderen willen erstreben, so ergibt sich augenscheinlich, dass nicht alle diese Ziele abschliessende Ziele (τέλεια) bedeuten. Das Höchste und Beste aber trägt offenbar den Charakter des Abschliessenden.“

[1]) Met. XII (Λ), 9. 1074 b 25 ff.: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει · εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

[2]) Nik. Eth. I, 1. 1094 a 2 f.: διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. — Ibid. 18 ff.: εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὰν καὶ τὸ ἄριστον.

„In höherem Grade abschliessend (τελειότερον) aber nennen wir dasjenige, das um seiner selbst willen anzustreben ist, im Gegensatz zu dem, das um eines andern willen angestrebt wird, und ebenso das, was niemals um eines andern willen begehrt wird, im Gegensatz zu dem, was sowohl um seiner selbst willen als um eines andern willen zu begehren ist [1])." Nun hat aber im höchsten Grad den Charakter des in sich selbst Vollendeten das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, da es allein im vollsten Masse sich selbst genügt. Darum kann auch nur es selbst Objekt seiner Denktätigkeit sein: αὐτὸν ἄρα νοεῖ . . . . καὶ ἔστιν νόησις νοήσεως νόησις.

Wenn so die Denktätigkeit Gottes sich als reine Beschaulichkeit (θεωρία) erweist, und der Idee vom Wesen Gottes nichts hinzufügt, was nicht schon durch den Begriff der reinen Energie gefordert wäre, so gilt dasselbe auch von dem Leben und der Seligkeit der Gottheit, die sich im Grunde mit der θεωρία decken. Hinweisend auf die populäre Gottesvorstellung findet es Aristoteles ganz in der Ordnung, dass man die Götter als im höchsten Grade selig und vollkommen sich denkt. Aber ihnen darum Handlungen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Freigebigkeit zuzuschreiben,

[1]) Lasson l. c, p. 10. Nik. Eth. I, 5. 1097 a 15 ff. bes. 18 ff.: τί οὖν ἑκάστης τἀγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἁπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος · τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν . . . . 27 f.: δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια. τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. 30 ff.: τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετὸν τῶν καὶ καθ' αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο.

bezeichnet er als töricht; denn „immer würde das Ergebnis das sein, dass ein handelndes Leben für die Götter zu niedrig und ihrer nicht würdig wäre“. Leben (ζῆν) aber und darum Aktualität spricht man ihnen allgemein und mit Recht zu; nur muss man jede Idee handelnder Tätigkeit (πράττειν und ποιεῖν) vom göttlichen Leben ausschliessen: was übrig bleibt ist reine θεωρία [1]).

„So weit sich die reine Betrachtung erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Eudämonie [2]).“ Zunächst steht fest, dass die Eudämonie zu der Klasse derjenigen Betätigungen gehört, die an und für sich, und nicht zu denen, die um anderes zu erreichen gewollt werden. Denn die Eudämonie bedarf nichts, sie genügt sich selbst [3]). Nun sind jene Betätigungen an und für sich gewollt, bei denen nichts weiter begehrt wird als die Tätigkeit selbst. Das ist bei der menschlichen Denktätigkeit der Fall, sofern sie, wenn auch

---

[1]) Nik. Eth. X, 8. 1178 b 8 ff., bes. 20 f.: τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλήν θεωρία; — Eine eingehende Erörterung aller für diese Frage in Betracht kommenden Texte findet sich bei Elser, l. c. p. 31 ff. Er gibt freilich zu, dass einzelne Texte zugunsten eines Denkens aussergöttlicher Dinge sprechen. Sie seien aber weniger zahlreich, weniger deutlich und weniger prinzipiell gehalten als die anderen, die das Gegenteil bezeugen, und müssten darum als Inkonsequenzen angesehen werden.

[2]) Nik. Eth. X, 8. 1178 b 28 f.: ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία καὶ ἡ εὐδαιμονία.

[3]) Nik. Eth. X, 6. 1176 b 3 ff.: δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὑτὰς αἱρετῶν τινὰ θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο · οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης καθ' αὑτὰς δ' εἰσὶν αἱρεταί, ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν.

nur für kurze Augenblicke, zur reinen Betrachtung übergeht. Das sind Momente der höchsten Seligkeit und der grössten inneren Befriedigung für den Menschen. Was aber letzteren nur für flüchtige Augenblicke zuteil wird, geniesst die Gottheit immer. „Der Götter Leben ist ganz und gar selig; das Leben des Menschen ist es nur so weit, als ihm ein Ebenbild einer derartigen Wirksamkeit zugänglich ist“ [1]). Darum gilt auch allgemein: „Den Wesen, denen die reine Betrachtung in höherem Masse zukommt, kommt auch die Eudämonie in höherem Masse zu, nicht als blosses Anhängsel, sondern gemäss dem Wesen der reinen Betrachtung; denn diese hat ihre Herrlichkeit an sich selbst. Und so erweist sich denn die Eudämonie als ein Zustand der Kontemplation“ [2]).

Aber sind die Wesensbestimmungen Gottes damit erschöpft? Erkennt Aristoteles Gott keine Eigenschaften zu, die seine lebendige Beziehung zur Welt ermöglichen? Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für die Feststellung, ob die Gottesidee bei Aristoteles religiösen Charakter hat oder nicht. Nun hat uns aber unsere bisherige Untersuchung gezeigt, dass für solche weltbezügliche Eigenschaften in der Gottesidee des Stagiriten kein Platz ist. Wie sein Gottesbeweis lediglich auf die Existenz einer reinen ἐνέργεια ausmündet, so ist seine nähere Bestimmung der

[1]) Nik. Eth. X, 8. 1178 b 25 ff.: τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει · τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. cfr. Met. XII (Λ), 7. 1072 b 14 ff.

[2]) Nik. Eth. ibid. 29 ff: οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν · αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

göttlichen Natur von dem einen Grundmotiv geleitet, zu zeigen, wie der Gottheit Wesen nur reine Aktualität ist. Das ist der Grund, weshalb Aristoteles seinem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον das Wissen um jedwedes aussergöttliche Objekt abspricht [1]). Die Annahme einer göttlichen Willenstätigkeit aber entbehrt im aristotelischen System erst recht jeder Grundlage und muss darum abgelehnt werden [2]).

Die Vertreter einer religiösen Gottesidee bei Aristoteles haben nun nach dem Vorgange des hl. Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass mit der Betonung der wesentlichen Selbsterkenntnis Gottes sein Wissen von den Dingen der Welt nicht geleugnet sei: der Stagirite wolle bloss die Erkenntnisart Gottes darlegen, der alles, was er erkennt, vermittelst seiner göttlichen Wesenheit erkenne [3]). Dass diese Erklärung

---

[1]) Siebecks Ansicht: „Das göttliche Denken bezieht sich auf die Welt, insofern als es die Formen der Welt selbst ursprünglich denkt und damit auch zur konkreten Wirklichkeit bringt", lässt sich mit sicheren aristotelischen Texten nicht belegen. Desgleichen auch nicht seine Bestimmung des Wesens des aristotelischen Gottes: „Gottes Wesen selbst besteht in dem System von Ideen, welche dem Menschen als die die Ausgestaltung der Welt bedingenden Typen und Prinzipien vorliegen und von seinem eigenen Denken lediglich nachgedacht werden". Siebeck, Aristoteles, p. 44.

[2]) s. Elser, l. c. p. 76 ff; p. 84: „Darüber kann freilich kein Zweifel herrschen, dass die Konsequenz des ganzen Systems auf den Nichtbesitz eines Willens von Seite Gottes hindrängt"; s. auch p. 210 f.

[3]) Thomas, Quaest. disp.: De Veritate, qu. 2, art. 3, ad 5: Deus ergo se ipsum tantum agnoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam: et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii . . . . Vgl. dazu Dörhold: Erklärung einer schwierigen Stelle der

des Wissens Gottes an sich die richtige ist, soll nicht in Abrede gestellt werden; aber etwas anderes ist es zu behaupten, Aristoteles selbst habe diese Auffassung vertreten. Es dürfte schwer fallen, ein positives Zeugnis dafür beizubringen. Uebrigens ist zu beachten, dass diese Erklärung zur Voraussetzung hat, dass die aussergöttlichen Dinge in irgend einer Weise, sei es durch Emanation, sei es durch Schöpfung aus Gott hervorgegangen sind, weil das Wissen, das Gott von ihnen hat, wesentlich darauf beruht [1]). Aber auch diese Lehren sind dem aristotelischen System fremd.

Um eine Willenstätigkeit bei der aristotelischen Gottheit vorzufinden, musste man sich begnügen, einzelne isolierte Ausdrücke, die scheinbar eine Willenstätigkeit bei Gott voraussetzen, in diesem Sinne zu interpretieren [2]). Dem steht aber gegenüber, dass Ari-

---

Quaest. disp.: De Verit. des hl. Thomas in: Jahrb. für Philosophie u. spek. Theol., X. Jahrg. (1896), p. 362 f., der darauf hinweist, dass sich der hl. Thomas auch an dieser Stelle „wieder als einen sehr milden Interpreten zu erkennen gibt, der das, was eben noch gut gedeutet werden kann, auch zum Guten deutet.“ S. auch Thomas: In XII. Met., lect. XI.: „nec tamen sequitur, quod omnia alia a se ei sint ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia.“ Vgl. dazu Knauer, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, p. 29 f. Brentano, „Die Psychologie des Aristoteles, p. 194, 246, zitiert b. Elser, l. c. p. 39. Mit Recht sagt Elser hierzu: „Wir sind der Meinung, dass die Scholastiker hier dem Einfluss der christlichen Gotteslehre unterlegen sind.“ (p. 41.)

[1]) Vgl. Thomas, In IV. Sent. dist. 35, qu. un., art. 5 (c. art.): „Respondeo dicendum quod Deus scit res, secundum quod est rerum causa. Sic enim ostensum est res in Deo existere et per consequens ab eo intelligi.“

[2]) Wir können Elser nicht ganz zustimmen, wenn er bezüglich des Willens der Gottheit bei Aristoteles eine gewisse Diskrepanz in seinen Aussagen vorfindet. Die Stellen, die

stoteles ausdrücklich und formell solche Tätigkeiten seiner Gottheit abspricht. Diese Stellen mit dem Bemerken abzuschwächen, Aristoteles wolle damit bloss betonen, dass Gott solcher Tätigkeit nach aussen nicht bedürfe, ist noch kein Beweis dafür, dass er seinem Gott Willenstätigkeit beigelegt hat [1]). Vielmehr zeigt der Zusammenhang der ganzen Problemstellung in der Lehre von dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, dass der Annahme einer Willenstätigkeit desselben jede innere Moti-

---

als Gegeninstanzen angeführt werden, verlieren vollständig ihre Beweiskraft, wenn man bedenkt, dass es Aristoteles gar nicht darauf ankam, eine Lehre von Gott und seinen Attributen zu geben, und dies um so mehr, als sie sämtlich nicht direkte Aeusserungen des Stagiriten über das göttliche Wollen darstellen, sondern nur durch Deutung seitens der Interpreten in diesem Sinne verwendet werden. So erblickt man in der Aeusserung des Aristoteles, dass die Götter keinen Neid kennen (Met. I. (A), 2. 983 a 1 f.) die Behauptung einer moralischen Beschaffenheit in Gott; nach der Interpretation des hl. Thomas wäre hier sogar Gott als „fons omnis bonitatis" bezeichnet: In I. Met., lect. III. Elser gibt zu, dass damit doch zuviel gesagt sei, hält aber daran fest, dass hier bei Aristoteles eine negative Aussage über Gottes moralisches Sein vorliege. Es ist aber an dieser Stelle von Aristoteles ganz allgemein gesagt: τὸ θεῖον οὐκ ἐνδέχεται εἶναι φθονερόν. In einem solchen Text einen Beleg für Gottes Willenstätigkeit vorfinden kann man nur dann, wenn man, ohne Rücksicht auf den aristotelischen Gedankengang, Texte sammelt für oder gegen eine selbst aufgestellte Thesis. Dasselbe gilt von Top. IV., 5. 126 a 34 ff. (bei Elser, p. 82 f.) u. Nik. Eth. VI., 2. 1139 b 5 ff. (Elser, p. 83 f.) Vgl. Elser selbst bei der „Zusammenstellung der Resultate" (p. 210 f.): „theoretisch unberechtigt und faktisch nur einige Mal in Gott gesetzt, spielt dieser Wille eine ganz zweifelhafte, und, wenn doch angenommen, eine höchst untergeordnete Rolle." Cfr. Simon, Etudes sur la Théodicée de Platon et d'Aristote, p. 100 f.

[1]) Vgl. Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung.

vierung fehlt, und dass nur die geläufigen populären Gottesvorstellungen (bezw. die platonische Lehre) ihn veranlassten, noch eigens zu negieren, was durch seine vorausgegangene Darlegung eigentlich schon selbstverständlich war. Von ethischen Eigenschaften aber kann erst recht keine Rede sein [1]).

So können wir wohl sagen, dass für die Wesensbestimmungen, die Aristoteles seinem höchsten Prinzip beilegt, lediglich der den Gottesbeweis dominierende teleologische Grundgedanke entscheidend war.

[1]) Vgl. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I., 70: „Die ethischen Eigenschaften verschwinden aus dem rein intellektualistisch gefassten Gottesbegriff."

Dritter Abschnitt.

Gott in seinem Verhältnis zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen.

Die aristotelische Gottesidee in sich betrachtet — das ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchung — bietet keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass der Stagirite bei ihrer Darstellung irgendwie ein religiöses Verhältnis im Auge gehabt hätte. Der Gottesbeweis ist seinem Grundgedanken nach von Rücksichten beherrscht, die mit religiösen Gesichtspunkten nichts gemein haben, und der näheren Bestimmung des Wesens Gottes fehlen gerade jene Momente, deren eine religiöse Gottesidee nicht entraten kann. Aber beweisen nicht Aeusserungen des Stagiriten über das Verhältnis der Gottheit zum Menschen das Gegenteil? Auch diesen Punkt müssen wir ins Auge fassen, vorerst aber, um eine feste Basis zu gewinnen, die Beziehung Gottes zur Welt überhaupt zu bestimmen suchen. Nun vermissen wir aber jeden näheren Aufschluss über diese Frage bei Aristoteles. Dass das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον letzte Finalursache der ewigen Kreisbewegung des Universums sei, das ist, wie wir schon oben dargelegt, das einzige Moment, auf das es Aristoteles ankam; es ist auch die einzige Beziehung der Gottheit zur Welt, die er ausdrücklich feststellt. Da durch die ewige Kreisbewegung Entstehen und Vergehen der irdischen Dinge bedingt ist, so bliebe ohne die Gott-

heit das Sein dieser Dinge unerklärt. Darin erschöpft sich das, was Aristoteles über die Beziehung der Welt zum höchsten Wesen zu sagen hat. „Er will nicht wissen," so sagt mit Recht Zeller an einer Stelle, „wie die Maschine ursprünglich gebaut wurde, sondern nur, aus welchen Teilen sie tatsächlich zusammengesetzt ist, und in welcher Weise sie arbeitet [1])". Nun ist aber die Aristotelesinterpretation im Laufe der Geschichte verschiedentlich an den Stagiriten mit der Frage herangetreten, ob seine Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt nicht im Sinne des Kreatianismus zu deuten sei. In neuester Zeit wurde diese Frage besonders zwischen Zeller und Brentano lebhaft debattiert, ohne dass indes ein positives Ergebnis erzielt wurde [2]). Zeller vertrat die Ansicht, dass Gott

[1]) Zeller, Vorträge und Abhandlungen, III., Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, p. 9.

[2]) Noch in allerjüngster Zeit hat Brentano in zwei Schriften seine Auffassung unentwegt aufrecht gehalten. Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig, 1911, u.; Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig, 1911. Die frühere Debatte findet sich bei Zeller, Philos. der Griechen, II_2, 2. u. 3. Auflage, ferner: Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes in: Sitzungsberichte der königl.-preussischen Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1882, Bd. XLIX., p. 1033—1066, abgedruckt in den „Kleinen Schriften" von Eduard Zeller, herausgegeben von Otto Lenze, Berlin 1910, I. Bd., p. 263 ff., bei Brentano in seiner Schrift: Die Psychologie des Aristoteles, insbes. seine Lehre vom νοῦς ποιητικός mit einer Beilage: „Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des aristotelischen Gottes", ferner: Ueber den Kreatianismus des Aristoteles in: Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, I. Bd., I. Heft, Jahrg. 1882. Obengenannte, erst kürzlich veröffentlichte Schrift: „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes" ist nur eine (allerdings bedeutende) Erweiterung dieser Abhandlung; so-

nach Aristoteles nur insofern wirkt, als zu ihm, dem Zweck aller Dinge, alles hinstrebt; Brentano hingegen machte geltend, dass der aristotelische Gott zugleich

dann „Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller", Leipzig, 1883. Eine ganz ähnliche Kontroverse wurde auch im „Katholik" zwischen Stöckl und Rolfes geführt, wobei Stöckl im wesentlichen auf seiten Brentanos sich stellte (s. „Katholik" Juli u. August 1884, Nov. 1884, Dez. 1884). Eine orientierende Uebersicht über beide Koutroversen s. bei Kaufmann, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart, 1895², p. 95 ff. Dass in dem Streit um den Kreatianismus bei Aristoteles in letzter Linie ganz andere Faktoren den Ausschlag gaben als die ausdrückliche Lehre des Meisters über diese Frage, dafür möge folgendes charakteristische Beispiel dienen. Zeller macht es Brentano zum Vorwurf, dass er „die Anfangslosigkeit der Welt mit der Annahme einer Weltschöpfung durch den Begriff einer ewigen Schöpfertätigkeit Gottes zu vermitteln" suche. „Allein," so bemerkt er dazu, „auf dem Boden des aristotelischen wie jedes konsequenten Theismus ist dies unmöglich . . . Wer die Gottheit als ausserweltliches persönliches Wesen betrachtet und von ihr andere Wesen als ebensoviele eigene Substanzen unterscheidet, der würde sich durch die Annahme, diese seien von Ewigkeit her von jener geschaffen, in einen greifbaren Widerspruch verwickeln, da die Schöpfung als ein von einem persönlichen Willen ausgehender Akt notwendig in die Zeit fällt und ein Einzelwesen, um andere Wesen hervorzubringen, notwendig vor ihnen vorhanden sein muss." Philos. der Griechen, II_2, p. 380, Anm. 1. (1879_3). Da Zeller keinen Unterschied macht zwischen zeitlicher und kausaler Priorität, was doch nicht dasselbe ist, so war es Brentano ein Leichtes, dagegen zu opponieren: „Allerdings ist es richtig, dass Aristoteles die Substanz der Himmelssphären ohne Anfang bestehend denkt. Es ist mir aber schwer begreiflich, wie man dies damit unvereinbar finden kann, dass sie ihrer Substanz nach verursacht sind." (Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911, p. 76.) Unvereinbar ist es sicherlich nicht; freilich ist damit noch keineswegs bewiesen, dass dies aristotelische Lehre ist.

auch schöpferische Ursache der Dinge ihrem ganzen Sein nach sei, so zwar, dass auch gar nichts ausser ihm denkbar sei, was wäre, ohne von ihm, als erster Ursache, hervorgebracht worden zu sein. Da das dabei in Betracht kommende Textmaterial auf beiden Seiten eine geradezu erschöpfende Bearbeitung gefunden hat, dürfte es wohl als aussichtslos erscheinen, die beiden entgegenstehenden Ansichten zur Versöhnung zu bringen. Und doch zeigt eine nähere Prüfung der beiderseitigen Beweisführungen, dass sich der Streit im Grunde wesentlich darum dreht, ob der Stagirite im Sinne des Kreatianismus ergänzt werden dürfe oder nicht. Beiderseits ist man sich darüber klar, dass Aristoteles selbst diese Frage gar nicht ausdrücklich behandelt hat [1]). Unbesorgt um ein Problem, das er nicht kannte, weil er mit seiner Gottheit nicht das Sein der Dinge zu erklären suchte, sondern nur deren Bewegung, hat er das Hervorgehen der Dinge aus Gott weder im Sinne einer Schöpfung, deren Idee übrigens den Griechen

[1]) Es ist für unsern Zweck unnötig, auf die Diskussion zwischen beiden Gelehrten näherhin einzugehen, um so mehr, als gerade das diametrale Auseinandergehen ihrer Ansichten die Vermutung nahelegt, dass Aristoteles selbst auf solche Deduktionen in keiner Weise Rücksicht genommen hatte. Geht man aber von einer fertigen Thesis aus, die nach der Meinung ihres Autors „das zutreffende und echte Bild der aristotelischen Lehre zu sein scheint," um den Nachweis zu erbringen, dass aristotelische Texte sich zu ihren Gunsten interpretieren lassen, so ist ein solches Verfahren nicht geeignet, zur wahren Lehre des Aristoteles zu führen. Diese Methode wurde aber gerade bezüglich der aristotelischen Gotteslehre vielfach angewandt. Das typischste Beispiel dürfte wohl die Schrift von Rolfes sein: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, 1892.

fern lag, noch in irgend einem andern Sinne behauptet. Er hatte aber aus demselben Grunde auch keine Veranlassung, sie zu leugnen.

Ein Aehnliches lässt sich sagen von der angeblichen, das All durchwaltenden Providenz der aristotelischen Gottheit. Der Stagirite glaubt, sein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον nach seinem Wesen hinreichend charakterisiert zu haben, wenn er ihm jene Tätigkeit zuschreibt, die allein eine reine Aktualität darstellt, die νοήσεως νόησις. Von einem eigentlichen Wissen Gottes ist dabei keine Rede, geschweige von dem Wissen aussergöttlicher Dinge. Aber man glaubte die immanente Teleologie, die Aristoteles selbst nicht weiter nach ihrem Ursprung verfolgt, sondern als gegebene Tatsache betrachtet, im Sinne der Vorsehung interpretieren zu dürfen, wobei man nicht versäumte, die vom Philosophen gebrauchten Gleichnisse als entscheidende Belegstellen anzuführen [1]).

[1]) Dies geschieht besonders deutlich von seiten O. Willmanns: „Man kann die Bezeichnungen Gottes als Feldherrn und als Werkmeister . . . unmöglich auf eine blosse Akkomodation an die hergebrachte Ansicht zurückführen, es hiesse dies, den Nerv jener teleologischen Darlegungen, die so sichtlich von lebendiger Ueberzeugung getragen sind, durchschneiden. Auch in der Metaphysik ist ja von dem Guten die Rede, das sowohl im Feldherrn als in der Heeresordnung liegt, aber im Feldherrn in höherem Sinne, da die Ordnung von ihm stammt, worin also ein göttliches Walten und selbst eine göttliche Immanenz anerkannt wird. . . .“ Das die Natur durchwaltende θεῖον, ja auch die dasselbe entbindende Bewegung ist offenbar in den Gottesbegriff einzubeziehen, wenn er in seiner Ganzheit gefasst werden soll.“ Geschichte des Idealismus, I., p. 517. (1907 [2]). Vgl. auch Zell, Das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur Religion (Mainz 1863), p. 23: „Bei diesem Sachverhalt ist es um so natürlicher, dass der Philosoph die Art der Einwirkung Gottes auf die Welt, welche er durch philosophische Entwicklung genauer zu untersuchen unterlässt, wenigstens in Bildern und Gleichnissen anzudeuten sucht.“

Indes J. Simon bemerkt zu diesem Verfahren mit Recht, dass es leichter sei, solche Stellen zusammenzutragen, als das XII. Buch der Metaphysik und das VIII. Buch der Physik im Sinne einer göttlichen Vorsehung zu erklären [1]). Da solche Gleichnisse, soweit sie in wissenschaftlichen Schriften des Meisters sich vorfinden, ihre volle Bedeutung bewahren, auch ohne dass man sie im Sinne einer göttlichen Weltregierung und Weltleitung auslegt, so liegt gar kein Anlass vor, in ihnen eine Lehre vorfinden zu wollen, die sich mit ausdrücklichen Aeusserungen des Stagiriten nicht belegen lässt, ja, sogar ausserhalb des leitenden Grundgedankens seines Systems liegt.

Hat aber bei Aristoteles das Abhängigkeitsverhältnis der Welt von Gott so wenig Berücksichtigung gefunden, so dürfte bezüglich des Menschen kaum anderes zu erwarten sein. Und doch hat sich obengenannter Streit um den Kreatianismus beim Stagiriten auf die Frage zugespitzt, ob nicht doch der menschliche Nus, von dem Aristoteles sagt, dass er von aussen in den Menschen eingehe, einem Schöpferakt sein Dasein verdanke [2]), und ob nicht der Nachweis seiner Unsterblichkeit wenigstens in dem Sinne eine religiöse Beziehung begründe, als ohne dieselbe eine rechte religiöse Gesinnung schwer denkbar ist [3]). Zeller be-

[1]) J. Simon, Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote, 1840, 1. Abhandlung: Le Dieu d'Aristote est-il une Providence? p. 104: „Il est plus facile de recueillir de semblables passages (wie sie sich in den populären Darstellungen vorfinden) que d'interpréter, dans le sens de la providence, le douzième livre de la Métaphysique et le huitième de la Physique. C'est pourtant ce qu'on a tenté de faire.“ Vgl. die ganze Abhandlung.

[2]) Vgl. die p. 105 Anm. 2 verzeichnete Literatur.

[3]) s. Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, p. 198.

kennt auch bezüglich der Frage nach dem Ursprung des menschlichen Nus, dass die eigenen Erklärungen des Philosophen „weder so erschöpfend noch so deutlich seien, als man wünschen möchte"; man sei darauf angewiesen, sie durch Schlussfolgerungen aus seinen anderweitigen Annahmen zu ergänzen. Dabei erhebe sich aber das Bedenken, „dass es teils fraglich ist, inwieweit Aristoteles selbst diese Folgerungen schon gezogen und anerkannt hat, teils aus verschiedenen Bestimmungen seines Systems, sich für die Lehre vom Nus verschiedene, miteinander nicht immer vereinbare Konsequenzen zu ergeben scheinen [1])". Aber gerade um diese Folgerungen drehte sich die Diskussion. Die Frage nach der Entstehung des Seelenlebens — und dasselbe gilt auch von der Entstehung des Nus — lässt an und für sich betrachtet drei Antworten zu, die man in die Begriffe Traduzianismus, Kreatianismus und Präexistenz zusammengefasst hat. Davon geht Zeller aus [2]). Er will nachweisen, welcher dieser drei Lösungen sich die aristotelische Auffassung subsumieren lässt und entscheidet sich für die letztere, während sein Gegenpart Brentano, dessen Aristotelesinterpretation mehr von der Scholastik beeinflusst ist, zugunsten des Kreatianismus sich ausspricht. Dass aber Aristoteles selbst weder das eine noch das andere ausdrücklich lehrte, das wurde beiderseits anerkannt, wenngleich es in der Hitze des Kampfes zuweilen über-

[1]) Zeller, Kleine Schriften, I., p. 263. Auch Brentano sieht den eigentlichen Grund der Meinungsverschiedenheit der Interpreten in der Nichtberücksichtigung der betr. Fragen seitens des Philosophen, indem nur das Prinzip, nicht die konsequente Durchführung bei ihm zu finden sei. Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, p. 128.

[2]) Zeller, l. c. p. 264.

sehen werden konnte [1]). Jedenfalls aber scheint die vielfach beklagte Wortkargheit des Philosophen auch in dieser Frage darin ihren wesentlichen Grund zu finden, dass es ihm weniger darauf ankam, den Ursprung des menschlichen Geistes zu bestimmen, als vielmehr dessen Rolle im Erkenntnisleben des Menschen zu kennzeichnen [2]). In der Tat rechtfertigt schon dieser Gesichtspunkt allein alle die Bestimmungen, die Aristoteles dem Nus beilegt: Ist nicht alles in stetem Fluss, wie Heraklit meinte, sondern gibt es auch ein Sein, das inmitten der ewigen Bewegung selbst wandellos und sich gleich bleibt, und ist anderseits der Mensch befähigt, dieses Sein erkennend zu ergreifen — woran Aristoteles unbedingt festhielt — dann darf des Menschen diesbezügliche Erkenntniskraft nicht selbst im Strome der Entwicklung sein, sondern muss, darüber erhaben und unabhängig von ihr, Aktualität besitzen. Das trifft beim gewöhnlichen Denkvermögen des Menschen, das in seiner Betätigung

---

[1]) Auch Brentano gesteht bezüglich der Nuslehre: „Es ist eigentümlich, dass Aristoteles oft gerade an jenen Stellen, wo er die wichtigsten Lehrpunkte berührt, seine Worte so kurz zusammendrängt, dass sie fast unverständlich werden, während er bei anderen, die bei weitem nicht dasselbe Interesse und dieselbe Schwierigkeit darbieten, sich in weitläufigere Erörterungen einlässt.“ Wenn Brentano dem Stagiriten trotzdem nachsagt, dass er bezüglich der Nuslehre „mit ebenso grosser Präzision als Kürze“ gesprochen, so meint er damit, dass alle wesentlichen Bestimmungen des νοῦς ποιητικός genau angegeben sind. (Die Psychologie des Aristoteles, p. 166 f.)

[2]) Vgl. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, II. (1910 5 u. 6), p. 307: „Eine erkenntnistheoretische, nicht eine theologische Betrachtung führte zu der Unterscheidung des Geistes (νοῦς) von der Seele (ψυχή)“.

an das Körperliche gebunden erscheint, nicht zu; denn dieses ist als aufnahmsfähiges Prinzip selbst ein Veränderliches, ein Leidendes (νοῦς παθητικός), wohl aber bei dem Nus, den der Stagirite im Unterschied vom ebengenannten den νοῦς ποιητικός genannt hat. Dieser höheren Geisteskraft fällt die Aufgabe zu, das Seiende aus dem Strome des Werdens (der Potenzialität) herauszuheben und es so der geistigen Rezeptivität (dem νοῦς παθητικός) anzupassen, es intelligibel zu gestalten. Zu diesem Zwecke muss er aber selbst jede Potenzialität ausschliessen und einfach, unveränderlich, leidenslos, ewig und unsterblich sein [1]). Andere als erkenntnistheoretische Gesichtspunkte für diese Bestimmungen anzunehmen, liegt kein Anlass vor. Darauf beschränkt sich auch das, was man als sichere und ausdrückliche Lehre des Stagiriten in dieser Frage ansehen darf. Freilich möchte man über diesen rätselhaften Nus noch manch andere Auskunft haben, und es ist wohl nichts unversucht geblieben, um durch Deduktionen und Schlussfolgerungen den Schleier von ihm zu heben. Insbesondere machte die Frage, wie dadurch die Einheit des Seelenlebens gewahrt werden könne, viel zu schaffen, und sie hat auch bis zur Stunde noch keine allseitig befriedigende Lösung gefunden. Man glaubte vielfach, durch nähere Bestimmung des Ursprungs des νοῦς ποιητικός die Schwierigkeit

---

[1]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II$_2$, bes. p. 566ff., p. 592 ff., Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien, 1907, p. 92 ff. Vgl. bes. Aristoteles, De anima, III, 5. 430 a 17 f.: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. 22 f.: χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. s. auch Kampe: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles.

heben zu können [1]). Von aussen (θύραθεν), sagt Aristoteles, tritt er bei der Bildung des Menschen in diesen ein [2]), offenbar um damit anzudeuten, dass er selbst in seinem Sein von dem Prozess des Entstehens (und Vergehens) des Einzelwesens unberührt bleibe. Aber wenn er von aussen kommt, woher kommt er dann? Aristoteles sagt darüber kein Wort. Darum auch konnten auf diese Fragen von seiten der Interpreten die verschiedensten Antworten gegeben werden. Den einen galt er als substanzielles Wesen höherer Art und numerisch einer für alle Menschen und als solcher durch Emanation oder Schöpfung aus Gott hervorgegangen, andern war er ein integrierender Bestandteil des menschlichen Geistes und mit letzterem von Gott geschaffen, wieder andere identifizierten ihn gar mit der Gottheit selbst [3]). So war denen, die

[1]) Brentano lässt deutlich durchblicken, dass auch seine Erklärung der Nuslehre dem Versuch, die Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems zu lösen, ihre Ausgestaltung verdankt. „Wir kamen dann zu der Einsicht, dass, wenn es nicht ein höheres Prinzip unserer Gedanken gebe, welches dieselben bereits in sich habe und von dem der wirkende Verstand und die Phantasie in einer dieser Wirkung entsprechenden Weise zusammengeordnet worden seien (Erschaffung des νοῦς durch Gott), in der Tat die zur Lösung dieser Schwierigkeit erforderlichen Bedingungen in der aristotelischen Lehre fehlen." (Psychologie des Aristoteles, p. 203.)

[2]) Aristoteles, De gen. anim., II., 3. 736 b 27: τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

[3]) Vgl. die umfassende Uebersicht bei Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, p. 5—36. Bezeichnend ist auch eine gewisse Unsicherheit, die der hl. Thomas bezüglich der aristotelischen Auffassung des νοῦς ποιητικός erkennen lässt: „Sed quia verba Philosophi in III. de Anima magis videntur sonare, quod intellectus agens sit potentia animae, et huic etiam auctoritas Scripturae consonat . . . ideo . . . In Boëtium, De Trinitate, qu. 1., art. 1. (c. art.).

an einer religiösen Interpretation des Stagiriten Interesse hatten, in der Lehre des νοῦς ποιητικός freier Spielraum geboten.

Auch die aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit dieses νοῦς wurde in diesem Sinne ausgebeutet, obwohl auch diese beim Stagiriten selbst nicht im entferntesten mit religiösen Motiven rechnet. Sie ist lediglich das Ergebnis der Immaterialität und Selbstständigkeit des νοῦς ποιητικός, welch beide Momente, wie oben gezeigt, erkenntnistheoretische Forderungen sind. „Nur eine festgestellte Tatsache," so sagt mit Recht Rohde, „ist die Anwesenheit dieses ‚abtrennbaren' (χωριστός) Geistes im lebendigen Menschen; es folgt für die Ziele des Lebens nichts aus ihr" [1]). Von einem Trieb zur Erlösung, zur Selbstbefreiung kann dabei erst recht keine Rede sein. „Der Unsterblichkeitsgedanke, so gestaltet, kann für den Menschen keinen inneren Wert, keine ethische Bedeutung haben. Er entspricht einer logischen Folgerung, metaphysischen Erwägungen, nicht einer Forderung des Gemütes. Es fehlt ihm wie an sinnenfälliger Deutlichkeit, so an der Kraft (aber auch an der Absicht) auf Haltung und Richtung des irdischen Lebens lenkend einzuwirken" [2]).

So zeigt es sich, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch bei Aristoteles nicht die Berücksichtigung gefunden hat, die bei der Annahme auch nur irgend welcher religiösen Beziehung geradezu unumgänglich gewesen wäre. Aber, so liesse sich noch fragen, hat nicht das Streben des Universums nach dem letzten unbewegten Beweger bei vernünftigen und freien Wesen, wie der Mensch es ist, ipso facto einen ethisch-religiösen Charakter? Ist nicht

[1]) Rohde, l. c., II., p. 307.

[2]) Ibid., p. 309.

seine ὄρεξις ein innerer Drang der Seele nach Befreiung von der Materie, eine Sehnsucht nach der reinen Form, dem actus purus, der Gottheit? Die religiösen Interpretationsversuche haben sich diese Auslegung nicht entgehen lassen; freilich hat es auch nicht an solchen gefehlt, welche darin den Keim des Monismus erblicken wollten [1]). Dem Stagiriten lag das eine so fern wie das andere. Wenn dem Menschen ein Streben nach dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον zukommt, so ist es nur insoweit, als er als Glied des Universums in dessen ewige Rotationsbewegung mit einbegriffen ist, wie sie sich bei seiner Gattung in dem ewigen kontinuierlichen Prozess des Entstehens und Vergehens manifestiert, wovon Sein und Nichtsein des Einzelmenschen abhängt. Und wie beim ganzen Weltall, so reduziert sich auch beim Menschen die Sehnsucht nach dem letzten unbeweglichen Beweger auf die naturphilosophische Forderung, dass die ewige Kreisbewegung ein transzendentes, absolut unbewegtes Endziel haben muss, welches seine Richtung bestimmt.

Von einem sittlichen Streben des Menschen nach der Gottheit in dem Sinne, dass er in ihr seine Vollendung und seine höchste Befriedigung finde, weiss Aristoteles nichts. Er verlegt die Eudämonie des Menschen in die volle Betätigung seines individuellen Wesens. Alle menschliche Tätigkeit ist auf die Glückseligkeit, die Eudämonie gerichtet. Diese aber erreicht ihren Höhepunkt in jener Tätigkeit, die am meisten

[1]) Vgl. Piat, Aristote (1903) p. 161 f: „...elles travaillent toutes à se délivrer en se purifiant de plus en plus, à conquérir quelque nouveau degré de perfection; et si rien ne s'opposait à l'énergie interne qui les pousse, elles iraient se perdre d'un coup dans l'acte pur: il n'y aurait plus que la pensée de la pensée."

der reinen ἐνέργεια sich nähert, d. h. welche am meisten Selbstzweck ist. Das ist für den Menschen die Tätigkeit der Vernunft [1]). „Was für einen jeden seinem eigentümlichen Wesen nach das Entsprechende ist," sagt Aristoteles, „das ist für jeden auch das Wertvollste und Erfreulichste. Für den Menschen also ist es dasjenige Leben, das der denkenden Vernunft entspricht, wenn doch diese am meisten der Mensch selber ist [2])."

So fehlt also auch dem sittlichen Streben des Menschen die Hinordnung auf die Gottheit und damit die religiöse Orientierung.

---

[1]) Vgl. ausser Zeller, Geschichte der Philosophie: Rondelet, Exposition critique de la morale d'Aristote, Paris 1847; Ueberweg, Das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprinzip in: Die Welt- u. Lebensanschauung Fr. Ueberwegs in seinen ges. philos.-kritischen Abhandlungen von Moritz Brasch (1889). p. 396—426.

[2]) Nik. Eth. X., 7. 1178 a 5 ff: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

Schluss.

Das Ergebnis unserer Erörterungen können wir folgendermassen zusammenfassen: Die aristotelische Gotteslehre wächst aus der metaphysischen Begründung der Bewegung heraus, und dieser ihr Ausgangspunkt hat auf ihre nähere Ausbildung bestimmend eingewirkt. Die Gottheit erscheint als der letzte unbewegte Beweger aller Bewegung, nicht aber als der letzte Urgrund alles Seins. Es fehlt darum jedwede nähere ontologische Bestimmung des Verhältnisses Gottes sowohl zu den ewigen Geistern als auch zum Menschen und damit jede Basis für ein religiöses Verhältnis. Gewiss ist die aristotelische Gottesidee, als Idee des reinen Geistes, des actus purus, eine hohe, erhabene. Darin geben wir Gratry recht: „Hätte er (der Stagirite) der Theodizee bloss diese zwei Worte beigefügt: Gott ist ein reiner Akt, diesen vom hl. Thomas so wunderbar kommentierten und nach allen Seiten ausgebeuteten Ausdruck, so hätte er schon dadurch dem menschlichen Geiste eine der inhaltschwersten Ideen zugänglich gemacht“ [1]). Aber die Arbeit des Aquinaten war eben mehr als eine blosse Ausbeutung der aristotelischen Idee des actus purus. Nur dadurch, dass er

[1]) Gratry, Ueber die Erkenntnis Gottes (übersetzt v. Pfahler), p. 111.

letztere zugleich unter einen wesentlich andern Gesichtspunkt rückte, konnte er sie zur philosophischen Grundlage einer religiösen Gottesidee machen. Im Rahmen des aristotelischen Systems aber eignet sie sich dazu nicht. Der tiefste Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, dass alle im Anschluss an die Gottesidee erörterten Fragen lediglich durch die eine Grundaufgabe der Gottheit bedingt erscheinen, der ewigen kreisförmigen Bewegung letztes Ziel und Ende zu sein.

CURRICULUM VITAE

Natus sum, Boehm Alfridus, in Mülhausen (Als. Sup.) die 24 Martii anni 1884.

Qua in urbe postquam rudimenta litterarum in schola quae dicitur „Brüderschule" edoctus sum, ibidem anno 1896 quartum ordinem Gymnasii intravi, quod Gymnasium per septem annorum spatium frequentavi, donec autumno anni 1903 maturitatis academicae testimonium accepi. Contuli me ad studium theologicum et in album Universitatis Argentinensis relatus sum. Per quinquennium id appetivi, ut tum philosophicis tum theologicis disciplinis me imbuerem. Mense Julio anni 1908 presbyter ordinatus per annum in convictu episcopali in Colmar munere studiorum assistentis perfunctus sum. Deinde, studia philosophica atque theologica excolere cupiens, Friburgi Helvetiorum per tria spatia semestria lectionibus interfui, praecipue philosophiae aristotelico-thomisticae animum advertens. Aestate anni 1911 inter Almae Monacensis, aestate anni 1912 inter Almae Argentinensis cives acceptus examen rigorosum subii mense Decembri anni 1913 a die 12 usque ad diem 16.